

LORETO: MEMORIA GUARANÍ JESUÍTICA VIVA EN EL IBERÁ

Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica



CLEOPATRA **BARRIOS** (coord.) | PAOLA **BARRIOS** | IVÁN **BONDAR** | FÉLIX IGNACIO **CONTRERAS**
MARIANA **GIORDANO** | GRACIELA **GUARINO** | RONALD **ISLER** | JULIO **MEZA** | ARASELI **OJEDA**
DIEGO **OJEDA** | ALFREDO **POENITZ** | MARÍA LAURA **SALINAS**

MUNICIPALIDAD DE LORETO - INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GEOHISTÓRICAS- CONICET/UNNE
REPÚBLICA ARGENTINA / 2018

Autoridades Municipalidad de Loreto

Intendente

Dr. Anastasio Sebastián Torales

Vice intendente – Presidente HCM

Dr. Arnaldo Javier Gómez

Secretaria General

Prof. Karen Gisel Cristaldo

Secretaria de Hacienda y Finanzas

Prof. Patricia Maricela Blanco Gómez

Autoridades del Instituto de Investigaciones Geohistóricas (CONICET/UNNE)

Directora

Dra. Mariana Giordano

Vicedirectora

Dra. María Laura Salinas

Consejo Directivo

Dra. María Belén Carpio

Dra. María Alejandra Fantín

Dra. Alejandra Reyero

Mgter. Luciana Sudar Kapplenbach

Dra. María del Mar Solís Carnicer

Lic. Guadalupe Arqueros

Dr. Fernando Ruchesi

DG. Cristian Roberto Toullieux

LORETO: MEMORIA GUARANÍ JESUÍTICA VIVA EN EL IBERÁ
Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica

Loreto : memoria guaraní jesuítica viva en el Iberá : miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica / María Laura Salinas ... [et al.] ; compilado por Cleopatra Barrios Cristaldo ; coordinación general de Cleopatra Barrios Cristaldo. - 1a ed compendiada. - Resistencia : Instituto de Investigaciones Geohistóricas ; Loreto : Municipalidad de Loreto, 2018.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: online
ISBN 978-987-4450-01-2

1. Historia. 2. Patrimonio Cultural de la Provincia de Corrientes . 3. Guaraníes. I. Salinas, María Laura II. Barrios Cristaldo, Cleopatra, comp. III. Barrios Cristaldo, Cleopatra, coord.
CDD 982.22

Esta publicación ha sido realizada en el marco de un acuerdo de cooperación entre el Municipio de Loreto, Corrientes, y el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de CONICET/UNNE.

Primera edición compendiada: febrero de 2018

© 2018, Instituto de Investigaciones Geohistóricas-CONICET/UNNE – Av. Castelli 930 (3500) – Resistencia, Chaco, República Argentina
<http://www.iighi-conicet.gob.ar/>
lighi.secretaria@gmail.com
ISBN 978-987-4450-01-2

Fotografías de tapa: Luis Gurdíel, Irma Gamarra.

Diseño de tapas e interior: Cristian Toullieux

Corrección: María Isabel Guillán

Edición de textos: Cleopatra Barrios y Adriana Mambrin

Queda hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Editado e impreso en la Argentina

Prohibida la reproducción total o parcial, incluyendo fotocopia, sin la autorización expresa de sus editores.

LORETO: MEMORIA GUARANÍ JESUÍTICA VIVA EN EL IBERÁ

Miradas en torno a su formación histórica, cultural y geográfica

CLEOPATRA BARRIOS
(coordinadora)

CLEOPATRA BARRIOS
PAOLA BARRIOS
IVAN BONDAR
IGNACIO CONTRERAS
RONALD ISLER
MARIANA GIORDANO
GRACIELA GUARINO
JULIO MEZA
ARASELI OJEDA
DIEGO OJEDA
ALFREDO POENITZ
MARIA LAURA SALINAS

INDICE

- 7** **Introducción**
Cleopatra Barrios
- 19** **Los aportes historiográficos de Ernesto Maeder a la construcción de la historia de Loreto**
María Laura Salinas
- 37** **Crónicas de *El Lauretano* en el contexto del Centenario**
Cleopatra Barrios
- 73** **Las imágenes jesuítico-guaraníes fundadoras de los pueblos iberanos**
Alfredo Poenitz
- 89** **Creencias y religiosidad popular en el Iberá. La fiesta de la Virgen de Loreto**
Paola Barrios
- 117** **Culto a los difuntos: continuidades de la memoria funeraria**
Iván Bondar
- 141** **Procesos de patrimonialización local: empoderamiento e identidad cultural**
Graciela Guarino y Paola Barrios
- 159** **La fotografía del museo histórico. Un anclaje para la memoria local**
Ronald Isler y Mariana Giordano
- 175** **Loreto, tierra de esteros y lagunas**
Félix Ignacio Contreras, Araseli Ojeda, Diego Ojeda y Julio Meza
- 193** **Catálogo fotográfico: patrimonio cultural y natural loretano**
Colecciones: Luis Gurdíel, Irma Gamarra, Abel Fleita, Asociación Virgen de La Candelaria y Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (IIGHI-CONICET/UNNE)

INTRODUCCIÓN

Cleopatra Barrios¹

Las páginas de este libro comenzaron a escribirse a principios de 2017 por una iniciativa conjunta del Municipio de Loreto, Corrientes, y del Instituto de Investigaciones Geohistóricas (IIGHI), dependiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y de la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE). Ese año Loreto, pueblo de origen post-jesuítico, celebró 200 años de su fundación y en el marco conmemorativo, estas instituciones acordaron concretar una publicación sobre la formación histórica, cultural y geográfica de la comunidad.

La localidad se encuentra ubicada en el departamento de San Miguel, centro-norte de la provincia de Corrientes, República Argentina; distante a unos 200 kilómetros de la capital provincial. Esta comuna también es considerada uno de los portales de acceso a los Esteros del Iberá² que forman parte del Acuífero Guaraní, la tercera reserva de agua dulce más importante del mundo. Ese espacio natural, poblado por una vegetación frondosa y una fauna variada adaptada al ecosistema de esteros, lagunas y bañados, configuraba a principios del siglo XIX un escenario agreste y de difícil accesibilidad.³ Principalmente por este rasgo, la zona iberana fue elegida por los pueblos que procedían de las devastadas Misiones Jesuíticas Guaraníes para refugiarse de los constantes ataques luso-brasileños y paraguayos que azotaban sus reducciones.

En ese contexto, puede comprenderse que el asentamiento de Loreto en las tierras correntinas fue el producto de una intensa lucha por la su-

1 Coordinadora de esta edición.

2 Proviene de la palabra guaraní *Yverá* que significa ‘aguas brillantes’. En el año 1983, por ley N° 3771, los Esteros, que abarcan 1.300.000 hectáreas —entre tierras públicas y privadas—, fueron declarados Reserva Natural por el Gobierno de la provincia de Corrientes.

3 El periodista Rodolfo Walsh visitó los Esteros en 1967 y, siguiendo el camino que realizara años antes el cronista viajero Alcide D’Orbigny, escribió que el Iberá era un “formidable obstáculo para las comunicaciones”. En esa década se habían iniciado las expediciones de Vialidad y el Ejército para estudiar distintos proyectos camineros que buscaban aminorar el costo del transporte de alimentos. Walsh señala que la Ruta N° 12, a Posadas, bordeaba el estero Norte y al Carambola se ingresaba por la antigua misión jesuítica de Loreto. Todavía no existía la Ruta 118, ni los accesos públicos. Estos últimos se formalizaron al inicio del siglo XXI. En diciembre de 2017 se lanzó la licitación pública nacional para la construcción de un centro de recreación en el portal San Antonio, que dotará de infraestructura al ingreso desde Loreto.

pervivencia de los pueblos guaraní-misioneros forzados a un largo proceso de migraciones teñido de violencia. Nuestra Señora de Loreto de Pirapó se denominó la primera reducción fundada alrededor de 1610 por los padres de la Compañía de Jesús, José Cataldini y Simón Mazzetta, en la región del Guayrá —actual estado de Paraná, Brasil—. Los asedios de los bandeirantes y mamelucos obligaron su traslado y asiento en 1932 junto a San Ignacio Miní, en cercanías al arroyo Yabebiry —actual provincia de Misiones, Argentina—.

Finalmente, la expulsión de los jesuitas hacia 1767 y el contexto de combates, saqueos, destrucción y muertes llevaron el último tramo del éxodo de guaraníes hacia sur de la Tranquera de Loreto,⁴ en lo que es hoy la provincia de Corrientes, donde se establecieron en la primera década de 1800.

Las circunstancias del episodio fueron narradas a sus descendientes por los líderes indios que guiaron la huida. Entre estos se destaca el testimonio de doña Ana Chapay, nieta del cacique Blas Chapay.⁵ Ella relató que el escape tomó la forma de “una peregrinación dura y penosa, llena de privaciones”, presidida por las imágenes religiosas católicas construidas en los talleres de las Misiones. Las tallas sagradas eran consideradas reliquias muy valiosas para la población guaraní-misionera. Procedían, al igual que los emigrados, de la reducción loretana y también de otros pueblos de los departamentos de Candelaria y Concepción.⁶ La caravana fue custodiada por el comandante en armas, José Ignacio Guayaré junto a 80 milicianos indios.⁷

Una columna de los exiliados que llevaba en andas a la venerada ima-

4 Se trataba de un zanjón que unía el Iberá con el río Paraná y dividía a los pueblos de Misiones y la Estancia Virgen de Loreto donde los jesuitas tenían producción ganadera (Ramírez, Inédito). También era llamada trinchera de Loreto porque fue uno de los epicentros del despliegue militar liderado el comandante Andresito para repeler los ataques portugueses y paraguayos.

5 Antonio Félix Ramírez transcribió este relato como el de otros descendientes guaraníes. Blas Chapay es recordado como uno de los indios “más ilustrados” del éxodo. Auspició de sacerdote y primer maestro de escuela. Es recordado como uno los fundadores del nuevo asentamiento (Ramírez, 1917).

6 Tras la expulsión de los jesuitas, se creó la Provincia Hispánica de Misiones y los pueblos guaraní- misioneros se dividieron en departamentos (Machón y Cantero, 2006). Más de una decena de estas reducciones se dispersaron con los ataques y en esa diáspora fundaron Loreto y San Miguel. En el caso de Loreto, la mayoría provenían de Loreto, Candelaria y Corpus (Ramírez, Inédito; Maeder, 1984).

7 El dato es recogido en los escritos de Ramírez. También Darío Antonio Guayaré, tataranieta del comandante relató la hazaña de su ancestro a quien recuerda como “primera autoridad y fundador del pueblo” (Guayaré, 2015).

gen de Nuestra Señora de Loreto hizo un alto en las lomas de Yatebú.⁸ Allí se estableció Loreto cercada por la fortaleza de cuatro lagunas, entre los afluentes de los ríos Paraná, Santa Lucía y el estero Carambola. Una segunda columna, con la imagen de San Miguel Arcángel siguió hacia el sur y fundó San Miguel.

En referencia a este proceso, Armengol Alegre, primer maestro graduado de la escuela de Loreto, consideró a la fundación de esta comunidad como “un episodio único en la zona, cuya tradición merece ser conservada como testimonio de un triunfo de la fe, que edificó un pueblo con las reliquias de otro”.⁹

Numerosos documentos constatan que los primeros años de vida de estos pueblos estuvieron guiados por las autoridades guaraníes que trasladaron a esta nueva tierra las formas de organización política, económica, social y cultural heredadas de las Misiones. Incluso unos años después que Loreto y San Miguel se incorporaran oficialmente a la jurisdicción de la provincia de Corrientes, en 1827, mantuvieron el cabildo como principal herramienta de administración y gobierno.

Interrogantes y objetivos del proyecto editorial

A casi dos centurias de aquellos sucesos y luego de diferentes etapas de mestizaje de la población guaraní con la criolla correntina, los loretanos emprendieron un proceso de reconstrucción histórica con el fin de determinar una fecha fundacional. En 2011, acordaron por consenso popular que el 8 de septiembre de 1817 sería el día recordatorio adecuado, ya que en esa fecha habría arribado una de las columnas de emigrados que traía a la Virgen de Loreto.

El 8 de septiembre de 2017 se conmemoró el Bicentenario de la fundación y la evocación reactivó preguntas en torno a ¿cuál fue el destino de aquella herencia guaraní- misionera?, ¿pervivió en el pueblo algo de aquel legado tras los procesos de mestizaje, las prácticas de apropiación, adaptación y transformación socio-cultural en el escenario correntino?, ¿cómo podríamos describir la formación histórica, cultural y geográfica de “Loreto de las Misiones” en la cuenca iberana?

8 *Yatebú* en idioma guaraní significa ‘garrapata’. Refiere a la loma habitada por garrapatas.

9 La cita proviene de los “Anales de Loreto”, texto inédito escrito por Armengol Alegre en la primera década del siglo XX y referenciado en los apuntes históricos de Antonio Ramírez.

Inquietudes como estas, centrales también en los estudios de muchos de los investigadores aquí convocados, motivaron este proyecto editorial. En ese marco, en primer lugar, nos propusimos identificar y reconocer las fuentes y los antecedentes bibliográficos que consideramos centrales en el desarrollo del conocimiento sobre la historia y la cultura loretanas. En segundo lugar, buscamos trabajar y revalorizar algunas de esas fuentes y textos y construir una publicación que no restringiera su visión a la voluntad y el paradigma de trabajo de un solo escritor, sino que, por el contrario, promoviera un diálogo entre diversas voces, escrituras e imágenes en torno a las memorias loretanas, aproximándonos a un tratamiento de enfoque interdisciplinar.

Contenido del libro

Atendiendo a los objetivos mencionados, este libro condensa ocho textos de descripción y análisis y un catálogo fotográfico. Particularmente, los escritos fueron elaborados por doce investigadores —provenientes de distintos centros de investigación de Chaco, Misiones y Corrientes, dos de ellos oriundos de Loreto— que desarrollan sus exploraciones en diferentes campos de las Ciencias Sociales y Humanas: Historia, Geografía, Antropología, Comunicación y Periodismo, Estudios Visuales y Patrimonio.

A los fines de esta publicación, algunos de estos profesionales ampliaron y actualizaron sus estudios previos sobre Loreto; mientras otros elaboraron escritos totalmente inéditos con un importante trabajo de fuentes orales, escritas y visuales que constituyen uno de los valores de la publicación.

Como sabemos, ningún texto surge del vacío ni puede comprenderse aislado, sino en el marco de una cadena discursiva más amplia. Por eso, cada lectura ofrecida en estas páginas parte del reconocimiento de aquellos que narraron y escribieron antes. En primer lugar, la mayoría de los escritos dan centralidad a los registros de la memoria oral disponibles.¹⁰ En segundo lugar, resaltan los aportes a la escritura de la historia loreтана realizada por historiadores regionales y locales, antecedentes ineludibles de hoy.

¹⁰ Loreto continúa nutriendo de sus raíces guaraníes la vitalidad de la cultura oral por sobre la letrada. El poder de la palabra, su sonoridad y acento cobran fuerza en la oración, los conjuros, el rumor, los cuentos, las leyendas y las charlas de la vida cotidiana, la música popular y la transmisión radial (las radios FM son los principales medios locales de comunicación masiva).

En este sentido, en el artículo inaugural de la compilación, **María Laura Salinas** indaga en los aportes de Ernesto Maeder a la construcción de la historia de la localidad. Destaca la última conferencia brindada por el historiador en Loreto en el contexto del debate que realizó la comunidad para determinar la fecha fundacional. Reseña la trayectoria del investigador en estudios de las Misiones y, en ese marco, también revisa los datos de la evolución demográfica y étnica de la población que trabajó el historiador a partir de los padrones de 1814 y 1854.

Por su parte, **Cleopatra Barrios** trabaja las crónicas de 1917 de *El Lauretano*, primer semanario escrito en Loreto. Analiza la estructura, los contenidos, las condiciones de producción y circulación del medio y su rol en la difusión del progreso moderno impulsado por la cultura letrada local emergente. Reflexiona sobre el perfil cultural y literario, los tipos de registros de su narrativa y sus posibles proyecciones. Además, destaca la labor pionera de Antonio Félix Ramírez en la publicación desde este periódico de los antecedentes históricos de Loreto en el contexto de los festejos del Centenario.

Los tres artículos que siguen indagan en la compleja y heterogénea formación religiosa loreтана. Los textos, que no pretenden abarcar toda la diversidad religiosa de la comunidad, sí resaltan algunas prácticas donde los elementos de la cultura guaraní se entrecruzan con los componentes de la evangelización católica.¹¹

En este sentido, **Alfredo Poenitz** analiza la función fundacional atribuida por los pueblos iberanos a la imaginería jesuítica-guaraní traída desde las Misiones. Siguiendo los trabajos del crítico de arte jesuítico-guaraní, Darko Sustersic, describe estas esculturas religiosas y vincula sus particulares características con el poder “hechizante” o la “fuerza shamánica” que ellas despliegan en el contexto devocional local.

Una de las imágenes más veneradas es la de la Virgen de Loreto, patrona de la comunidad. **Paola Barrios** describe la fiesta que se realiza los días 10 de diciembre para honrar esta advocación mariana católica. La investigadora presenta los elementos de este ritual reconocido, hasta la actualidad,

11 Si bien la Iglesia católica tuvo presencia preponderante desde los inicios de la población correntina, principalmente a partir de los años 90 se desarrollaron adhesiones a otros movimientos religiosos, ligados a evangelistas, pentecostales, Testigos de Jehová, entre otros, que podrían analizarse en próximos estudios.

por los loretanos como el principal espacio de recreación y fortalecimiento de los lazos sociales comunitarios.

En el quinto ingreso de lectura, **César Iván Bondar** presenta un trabajo sobre la memoria funeraria. El antropólogo analiza a partir de diversas fuentes, priorizando la observación en terreno y el registro de relatos de los loretanos, las continuidades y actualizaciones en el culto a los difuntos. Describe las características de los velorios de angelitos y muertos adultos, formas de tumbas, cenotafios, rituales de ángeles somos, entre otras prácticas conmemorativas asociadas.¹²

Los dos textos que continúan trabajan los procesos de patrimonialización y activación de memorias. En esa línea, **Graciela Guarino y Paola Barrios** caracterizan, en el sexto texto de la edición, una serie de acciones emprendidas por los pobladores tendientes al reconocimiento, revalorización y re-significación de su patrimonio cultural. En el relevamiento, realizado desde 2004, resaltan la identificación y puesta en valor de diferentes bienes materiales e inmateriales que también fueron clave en el debate por la construcción de las identidades.

Por su parte, el texto de **Ronald Isler y Mariana Giordano** gira en torno al ex Museo Histórico Municipal José Ignacio Guayaré que durante su funcionamiento (2002 - 2012) expuso objetos antiguos y fotografías cedidas por las familias loretanos. Gracias a un relevamiento realizado en 2007 y entrevistas recientes, los investigadores reproducen algunas imágenes del patrimonio fotográfico histórico que albergó el lugar, presentan un inventario de esa colección y reflexionan sobre la función de estas fotografías en la activación de memorias comunitarias.

El octavo trabajo del libro, escrito por **Ignacio Contreras, Arase-li Ojeda, Diego Ojeda y Julio Meza**, constituye un aporte central desde los estudios geográficos a la lectura de los recursos hídricos y el paisaje de lomadas arenosas y esteros que caracteriza a Loreto. El artículo presenta una

¹² Estas escenas también se vinculan al culto a las reliquias de los huesos de difuntos; y a la devoción por los difuntos que atravesaron procesos de canonización popular, como los gauchos Antonio Mamerto Gil Núñez (el gaucho del paiubre mercedeno en honor a quien se levantan varios altares en el pueblo), Antonio María (el gaucho de los Esteros, de quien algunos fieles guardan imagería considerada amuleto protector) o Teodoro Fruto (cuya cruz y tumba se encuentran emplazadas en el paraje Arroyo Balmaceda). Algunas imágenes de estos altares y cruces se incorporan en este libro, aunque su descripción merece futuros escritos.

descripción del componente demográfico local que interactúa con el marco natural. También analiza el perfil topográfico identificando las áreas de riesgo de inundaciones y anegamientos ante elevadas precipitaciones – como las ocurridas en 2017–. En todos los casos, proporciona mapas, imágenes satelitales y modelos de elevación digital de elaboración propia, de gran valor para la educación y la proyección de políticas públicas en materia de urbanización y manejo ambiental.

Finalmente, la compilación presenta un catálogo fotográfico que documenta el patrimonio cultural y natural loretano. Se incluyen imágenes del fotógrafo **Luis Gurdíel** sobre la fiesta patronal con focalización en la procesión, retratos de sus protagonistas y de los asados comunitarios. También, aparecen fotografías de **Abel Fleita** sobre el histórico reencuentro de Loreto y San Carlos a través de la imagen de San Carlos Borromeo; y de **Irma Gamarra** sobre prácticas culturales, costumbres, paisajes urbanos y la biodiversidad del Iberá con tomas realizadas en la estancia San Juan Poriahu, pionera en la actividad turística de la zona. Además, se incorporan registros de capillas e imaginería jesuítica-guaraní proporcionados por la Asociación Nuestra Señora de la Candelaria y del Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (IIGHI-CONICET/UNNE).

Alcances y límites de la publicación

A modo de síntesis, podemos señalar que esta publicación presenta aportes relevantes sobre las escrituras pioneras de los antecedentes históricos de Loreto, la emergencia y función del periodismo cultural local, la religiosidad popular, los procesos de patrimonialización y activación de memorias comunitarias y la configuración del paisaje de lagunas y esteros que caracteriza a la localidad.

En términos generales, como el título del libro señala, una lectura transversal de los textos reunidos pone de manifiesto que el proceso de adecuación de “Loreto de las Misiones” al territorio del Iberá, a las formas de gobierno de Corrientes, el mestizaje de la población guaraní con la criolla y la instauración de otras tradiciones vinculadas al paradigma del desarrollo y progreso moderno, provocó transformaciones en el sistema de organización comunitaria. Pero que, a su vez, muchos elementos de la cosmogonía guaraní

y la experiencia misional perviven en las prácticas socio-culturales y repertorios de memorias que la comunidad actualiza y reconoce como propios.

La descripción y el análisis de esas continuidades, transformaciones y mixturas recorren estas páginas. Sin embargo, resta aún mucho que aportar a los estudios sobre las formas de subsistencia y sociabilidad basadas en la reciprocidad; el uso de lengua guaraní mixturada con el español; las prácticas de medicina tradicional y curanderismo que presentan un modo particular de convivencia de las personas con su entorno natural y con lo sagrado muy ligadas a la cultura guaraní.¹³ Además, es necesario registrar y describir el desarrollo de la explotación comercial agrícola-ganadera a pequeña y mediana escala; el auge, a fines del siglo XX y principios del XXI, de emprendimientos relacionados con la silvicultura, la apicultura y el ecoturismo; o la modificación de las comunicaciones en las últimas décadas, de las organizaciones políticas, la salud, la educación o la religión, como anotamos al pie de las páginas precedentes, entre otros aspectos.

En este sentido, este libro es sólo una apertura y una convocatoria a nuevas escrituras. Contribuye a su modo con el espíritu conmemorativo del Bicentenario de Loreto, motivo de la publicación de otras obras durante 2017.¹⁴ Este texto dialoga con esas publicaciones precedentes y anhela llegar a los lectores. Las páginas que siguen son una invitación a la lectura y también a la discusión crítica en torno a sus contenidos, porque sólo así los colaboradores de la edición cumplirán su objetivo de aportar a los debates sobre la complejidad de las memorias loretananas en permanente reconfiguración.

13 Los trabajos de tesis de posgrado de Alfredo Poenitz y Paola Barrios promovieron lecturas relevantes al respecto.

14 Referimos a *Apuntes históricos sobre el asentamiento Jesuítico-Guaraní de Loreto en tierras correntinas, 1817-1976*, de Antonio Félix Ramírez (publicación póstuma) y *Loreto Porá. Memorias fundacionales, entidades tutelares, peregrinaciones e identidad local*, de Ana María Dupey. Ambas publicaciones se presentaron a la comunidad en diciembre de 2017.

Fuentes y documentos

Semanario *EL LAURETANO*. Número 17, Octubre 1917.
Copia disponible en el archivo de la Asociación
Nuestra Señora de La Candelaria. Consulta:
Febrero de 2017.

Bibliografía

- Guayaré, D. (2015). Che mitá ro güaré (cuando fui niño). Mi infancia. En *Relatos Correntinos IV*. Corrientes: Amerindia.
- Machón, J.F. & Cantero, D. (2006). *Andrés Guacurarí y Artigas*. Posadas: Dirección General de Asuntos Guaraníes.
- Maeder, E. (1984). Los últimos pueblos de indios guaraníes. Loreto y San Miguel. (1822-1854). En *IV Encuentro de Geohistoria Regional* (pp. 209-226). Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet.
- Ramírez, A. F. (n.d.). *Apuntes históricos sobre el asentamiento jesuítico de Loreto en tierras correntinas. – 1817/1967*. Manuscrito. Inédito.
- Walsh, R (1967) Viaje al fondo de los fantasmas. En Walsh, R. (2010) *El violento oficio de escribir. Obra periodística (1953-1977)*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.



Procesión de la Virgen de Loreto.
[Fotografía Luis Gurdie!]

LOS APORTES HISTORIOGRÁFICOS DE ERNESTO MAEDER A LA CONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA DE LORETO

María Laura Salinas



La expulsión de los jesuitas trajo como consecuencia un conocido proceso de cambios y, en algunos aspectos, continuidades para el espacio misionero y para la población guaraní que formó parte de la experiencia evangelizadora.

La antigua provincia de Misiones creada después de la expulsión de los jesuitas tuvo un destino de fragmentación: luego de seis décadas se desorganizó como distrito político. En un primer período entre 1768 y 1801, se logró conservar la integridad de su territorio y unidad política, aunque experimentó signos visibles de cambios. Los testimonios de la época coinciden en atestiguar que pese a los diferentes ordenamientos administrativos propulsados, los pueblos decayeron, la economía quedó resentida, el nivel de vida acusaba falencias en materia de alimentación y salud y la población emigraba continuamente (Maeder 2014:30-36).

Después de 1801 y como consecuencia de la guerra con Portugal, la provincia perdió una parte de su patrimonio territorial. Desde entonces, los siete pueblos orientales y las extensas estancias del departamento Yapeyú quedaron definitivamente bajo jurisdicción del Brasil. A su vez y luego del fracaso de la expedición de Belgrano, la firma del tratado del 12 de octubre de 1811 entre las Juntas de Buenos Aires y Asunción condujo a una nueva fragmentación de la antigua provincia: los departamentos de Santiago y Candelaria quedaron bajo la jurisdicción paraguaya, mientras que los otros dos, Concepción y Yapeyú, se mantuvieron en dependencia de las Provincias Unidas (Maeder 1984:209).

Si la división de la provincia entre los nuevos estados nacionales constituía un adelanto de las dificultades para su continuidad institucional, las guerras que inmediatamente se encendieron contribuyeron a su destrucción definitiva. La porción argentina de las Misiones fue precisamente la que experimentó las más graves consecuencias de la contienda. Entre 1811 y 1830 los quince pueblos argentinos sufrieron el saqueo y la destrucción, como el desbande de sus habitantes, junto a las secuelas del desgobierno y la pobreza (Maeder 1984: 209).

Doctora en Historia

Investigadora
Independiente de
CONICET

Docente de la UNNE

INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
GEOHISTORICAS
[IGHI-CONICET/UNNE]

Los restos de la población guaraní que quedaron en la provincia buscaron refugio en sitios que preservaran a sus familias y les brindaran cierta tranquilidad y estabilidad. En 1822 y luego en 1827, un grupo de guaraníes proveniente de diversos pueblos se reunió en Loreto y San Miguel y pactó con Corrientes su incorporación a la provincia. Estos pueblos constituyen la última manifestación en suelo argentino de aquellos guaraníes que buscaban sobrevivir, luego de la historia misionera, quizás siguiendo ese modelo.¹

Entre los habitantes actuales de estos pueblos post-jesuíticos, surgieron a lo largo de su historia interrogantes escasamente resueltos sobre la construcción de su devenir histórico y en diversas oportunidades acudieron a búsquedas de documentación, como así también a consultas a investigadores y estudiosos de la historia jesuítica para resolverlos.

Es el caso específico de la actual localidad de Loreto y las dificultades de sus vecinos y miembros del gobierno local para arribar a una fecha concreta de fundación. Se acudió por este motivo a especialistas con el fin de hallar respuestas. En este contexto, Ernesto J. A. Maeder, autoridad indiscutida en el conocimiento de la historia misionera fue invitado a Loreto a disertar y exponer sus conclusiones sobre la historia de este pueblo en sus diferentes etapas (tema ampliamente abordado en algunas de sus investigaciones).²

En estas líneas, en primer lugar haremos referencia a la participación del historiador en el debate sobre la fecha fundacional del asentamiento post-jesuítico de Loreto y su aporte a la reflexión de los pobladores sobre la historia local.³ Posteriormente, se describirán sus contribuciones historiográficas específicas al conocimiento de la historia del pueblo (aunque en ellas subyace el aporte a la historia de las Misiones jesuíticas, en general).

1 Otros asentamientos como San Roquito y Asunción de Cambaí no llegaron a perdurar. Algún otro como La Cruz se incorporó más tarde a Corrientes conforme al modelo de Loreto y San Miguel. Para ampliar el panorama de la temática post-jesuítica se sugiere la lectura de: Maeder (1992), Poenitz & Poenitz (1993), Maeder & Bolsi (1982).

2 Ernesto Joaquín Antonio Maeder nació en Buenos Aires el 22 de junio de 1931. Egresó de la carrera en Historia en 1954. En el año 1957 recibió la propuesta de Oberdán Caletti (decano organizador de la Escuela de Humanidades en la Universidad Nacional del Nordeste) de trasladarse a Resistencia, Chaco, para formar parte del cuerpo de profesores de dicho centro académico en formación. Desde ese momento se instaló definitivamente en la región, contribuyendo a la construcción de la historia regional, en la que el proceso misional de los jesuitas cumplió un rol principal en el marco de sus estudios.

3 Al referirnos a Loreto, no se puede soslayar la historia de San Miguel. Ambos pueblos comparten trayectorias similares.

El historiador y un pueblo con inquietudes sobre sus orígenes

A fines de junio de 2011, el Prof. Maeder visitó la localidad de Loreto con el fin de, a partir de su conocimiento y sus investigaciones, arrojar luz sobre las inquietudes que tenía la población y sus autoridades acerca de los fundamentos históricos que sustentaban la fundación de la localidad.⁴ Como pueblo post-jesuítico, pasó por diferentes instancias que obstaculizaban la interpretación de su historia en algunos momentos.

Los loretanos aspiraban a instituir a través de su Concejo Deliberante una fecha de fundación de la ciudad. En la localidad se consideraban tres fechas posibles de fundación: 25 de junio de 1780, dato que apareció en una investigación realizada por Leopoldo Jantus;⁵ el 16 de octubre de 1827, momento en que los pueblos de Loreto y San Miguel se incorporaron legalmente a la provincia de Corrientes, aspectos que están muy bien documentados por un escrito oficial redactado por los representantes guaraníes de ambos pueblos para ser incorporados por el gobierno de la provincia de Corrientes a su jurisdicción;⁶ y por último, el 8 de septiembre de 1817, fecha de arribo de la imagen de la Virgen de Loreto al lugar, según algunos testimonios escritos. Esta última propuesta fue elevada por la concejal Stella Maris Rivas y un grupo de pobladores que plantearon dos opciones: 8 de septiembre o en el mes de octubre.⁷

Maeder, en su disertación en Loreto, hizo referencia específica al año 1817, en que habría llegado una parte importante de la población guaraní a instalarse en la zona de Loreto, huyendo del ataque de paraguayos y bande-

4 Lo acompañaron la Lic. Susana Colazo, antropóloga de la Facultad de Humanidades de la UNNE y la Prof. Paola Barrios, becaria en ese momento de la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE, quien investigaba también sobre la localidad de Loreto y había enviado previamente una carta al Concejo Deliberante con una nueva propuesta sobre la fecha de fundación, ya que consideraba errónea la que se estaba propulsando del 25 de junio de 1780.

5 El autor propone dicha fecha apoyándose principalmente en el testamento personal de un habitante del pueblo de Loreto entregado al administrador de la localidad; en el empadronamiento realizado en los treinta pueblos de las Misiones en el año 1772 y finalmente en listas de objetos inventariados en Concepción, San Ignacio Mini, Corpus, Candelaria y Loreto. "Nuestra Señora de Loreto" "San Miguel. Un pueblo con historia".

6 El 16 de octubre de 1827 una circular firmada por Juan Ramón Yra, administrador de rentas de San Miguel, explicaba, en texto bilingüe castellano-guaraní, los motivos que habían llevado a la incorporación a Corrientes. Colección de datos y documentos referentes a Misiones como parte integrante del territorio de la provincia de Corrientes. Hecha por una comisión nombrada por el gobierno de ella. Corrientes, imprenta de la Verdad, 1877. pp193.

7 El Concejo Deliberante escuchó también la voz del sacerdote Julián Zini, quien demostró interés en aportar datos.

rantes, en la costa del río Uruguay. La propuesta del académico finalmente se inclinó por el 16 de octubre de 1827; en esa oportunidad, les manifestó a los loretanos que “no continuasen en la búsqueda de una fecha de fundación concreta, porque el poblamiento se fue configurando espontánea y paulatinamente; los primeros pobladores llegaron entre 1815 y 1817”. Mencionaba, con detallada información y con un lenguaje claro para los lugareños, que esta localidad no había transitado un traslado desde su emplazamiento original, sino que fue parte de un proceso migratorio disímil por parte de varios grupos de indígenas. No existió una fundación de la ciudad al estilo de las fundaciones españolas en América. Este pueblo junto con San Miguel, por ejemplo, no aparece en el censo de 1814 realizado en Corrientes; sin embargo, son parte ya de los registros en los censos de 1820 y 1833, respectivamente. Estas características remiten a la idea de un avance paulatino de migrantes que fue conformando esta población.⁸

Recién a partir de 1822 hay registros que tienen que ver con el pedido de los vecinos de incorporación al gobierno de Corrientes⁹. Esa circunstancia se concretó en tiempos del gobernador Pedro Ferré; unas 1700 familias se sumaron definitivamente en 1827; el acto se selló con la firma de sus respectivos representantes: Pedro Ferré y José Ramón Yra, José Ignacio Bayay y José Ignacio Guyrayé, por los dos pueblos.

Para cerrar dicha reunión, Maeder planteó a los vecinos que era preciso consensuar, acordar entre toda la comunidad, cuál sería la fecha de fundación. Puso de ejemplo a la ciudad de Resistencia, que también estableció su fecha fundacional, por consenso.¹⁰ Esta perspectiva fue muy importante para los pobladores que continuaron sus indagaciones sin las

8 Según testimonio verbal de doña Ana Chapay, hija de don Blas Chapay, uno de los principales personajes de la fundación de Loreto, fueron casi todos los que formaron la columna los que emplazaron sus chozas en Yatebú, originarios de la Loreto misionera, destruida por los lusitanos, y unos pocos de Candelaria, San Carlos y Corpus. Ramírez, Antonio Félix. *Apuntes históricos sobre el asentamiento jesuítico de Loreto en tierras correntinas. – 1817/1967*. Manuscrito. Inédito.

9 Existe documentación fehaciente que refleja el momento de la incorporación de Loreto y San Miguel a la provincia de Corrientes. Documento N°65. Pacto 9 de octubre de 1827. En: Colección de Datos y documentos referentes a Misiones como parte integrante del territorio de la Provincia de Corrientes. Hecha por una comisión nombrada por el gobierno de ella. Corrientes, imprenta de la Verdad, 1877, pp. 191-192

10 El caso de la ciudad de Resistencia, también es similar. Los primeros inmigrantes italianos llegaron aproximadamente entre los últimos días de enero y los primeros días de febrero de 1878. Se acordó finamente el 2 de febrero.

presiones de encontrar una fecha “verdadera” inclinándose por una de características simbólicas, pero significativa.

Finalmente, de acuerdo con los datos históricos unidos a la decisión del poblado, la fecha del 8 de septiembre de 1817 ganó adeptos; además, coincidía con lo que expresaban los antiguos pobladores que festejaban ese día como una fecha importante.¹¹

Luego de una profusa discusión histórica, el Concejo Deliberante de la ciudad acordó el 17 de agosto de 2011 la fecha de fundación: 8 de septiembre de 1817. Esta fue la fecha que más consenso tuvo dentro de la comunidad y la que finalmente se plasmó en una ordenanza.

La visión de una historia regional

Para comprender en un contexto mayor los aportes historiográficos de Ernesto Maeder a la construcción de la historia de la región jesuítico-guaraní y post-jesuítica, es necesario revisar algunos aspectos de su itinerario intelectual y sus intereses temáticos para visualizar su perspectiva de análisis sobre el tema, cómo pensó el historiador la región y cuáles fueron los primeros interrogantes que lo condujeron a encontrarse con valiosa documentación que no había sido utilizada hasta ese momento.

En cuanto a su trayectoria académica, se desempeñó como profesor de Historia de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Nordeste. Consolidó su situación docente desde 1964 como Profesor Titular Ordinario en la carrera de Historia de la Facultad de Humanidades y posteriormente se incorporó al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas¹². Su vocación intelectual estuvo ligada a tareas de docencia e investigación y en esta última actividad, la historia de las Misiones jesuíticas cumplió un rol muy significativo en su trayectoria académica; su interés por el tema unido a su rigurosidad en la pesquisa lo consolidaron como “el historiador de las Misiones”.

11 Lo importante de estos encuentros es que el tema adquirió relevancia en la provincia. Una vez que se llegó a un acuerdo en Loreto, y tras la aprobación del Concejo Deliberante y del Ejecutivo, se elevó a la Legislatura Provincial. En ese ámbito se buscaba darle categoría de ley a la fecha que finalmente se defina como el día simbólico en el que se fundó Loreto

12 En 1996 alcanzó la categoría de Investigador Superior de Conicet.

Sus cuidadosos registros, los años dedicados a recorrer archivos y repositorios, su conocimiento de las fuentes jesuíticas y de los documentos del período colonial en general, su dedicación y rigor científico a la hora de realizar sus análisis, lo posicionan como uno de los pilares en la investigación sobre la temática jesuítico-guaraní, experiencia misional desarrollada en el ámbito de la Provincia Jesuítica del Paraguay, entre los siglos XVII y XVIII.

Una mirada a sus archivos personales, la lectura de sus memorias, las entrevistas a él mismo realizadas por nosotros y su abundante producción nos permiten transitar este recorrido por su obra vinculada al estudio de las Misiones Jesuíticas, sobre todo del período post-jesuítico en el que la localidad de Loreto se consolida definitivamente.

Su instalación en Resistencia y su docencia en la Escuela de Humanidades, favoreció una coyuntura de reflexión y construcción paulatina de una historia local que no estaba escrita desde una perspectiva regional.

El mismo Maeder señalaba al respecto que “el rumbo hacia la definición y organización de una historia regional, abarcadora de tan diversos espacios y épocas, en una perspectiva geohistórica, se fue definiendo a medida que las obligaciones docentes dejaron tiempo suficiente para la investigación” (Maeder 2015: 20).

Desde mediados de los años 60 aproximadamente, se comenzaron a publicar los primeros trabajos que respondían a esa orientación. Desde diversas miradas disciplinares se fueron realizando contribuciones en esa línea. Entre ellas destacamos un extenso capítulo de Maeder sobre la historia del Chaco (Maeder 1967); los resultados de la labor arqueológica sobre Concepción del Bermejo, de Eldo Morresi (Morresi 1971); y un estudio sobre la división regional de Corrientes, del geógrafo Enrique Buniard (Bruniard 1966).

La convocatoria en la sede de la Facultad de Humanidades de la Primera Convención Nacional de Antropología en 1965 ratificó la orientación de los primeros trabajos que se estaban realizando e hizo ver el amplio campo de estudio que ofrecía el mundo indígena del Chaco. Ya para esa época, Maeder había realizado con sus alumnos de la Escuela de Humanidades un viaje a “las Misiones” interesado en el desarrollo misional que habían logrado los jesuitas en ese territorio.

Quizás estas primeras acciones lo motivaron a iniciar las investigaciones sobre dicho tema. En esas circunstancias, surgió la iniciativa de editar una serie de fuentes que contribuyeran a ampliar la información disponible sobre la historia de la región. Maeder se inició de esta manera en el trabajo de edición de fuentes, preocupado por la dispersión de documentos y libros que se referían a este territorio. En este proceso, destacamos la edición y traducción al castellano del texto de Martín Dobrizhoffer SJ y su *Historia de abipones* (1773); fue el principio de una labor que continúa hasta la actualidad como parte de su legado¹³ (Dobrizhoffer 1967), (Jolís 1972).

Ya desde la década anterior, Maeder se había beneficiado con la incorporación de otros dos jóvenes profesores al ámbito de la UNNE: el arquitecto Ramón Gutiérrez y el geógrafo Alfredo S.C. Bolsi. Se constituyeron grupos de trabajo que los vincularon estrechamente en el campo de la geohistoria y el desarrollo urbano. Héctor R. Borrini, por entonces testigo y colaborador, describía así esa relación: “El trabajo interdisciplinario asume la forma de consulta y de diálogo, más que de un verdadero trabajo en equipo. Además – agrega – esa interrelación se produce espontáneamente por el origen profesional de los investigadores, tratándose en nuestra disciplina especialmente de geógrafos e historiadores” (Maeder 2015).

En esta etapa se observa un trabajo en una misma dirección y dentro de los propios campos de estudio: la arqueología, el rescate de las fuentes jesuíticas sobre el pasado indígena, la historia colonial de Corrientes, la traza urbana de las Misiones o de los pueblos del Paraguay, los primeros avances demográficos. Temas que dieron lugar a un conjunto de estudios de mayor envergadura, que tendían a trazar los rasgos de la historia de una región, cuyas peculiaridades se entrecruzaban y se complementaban progresivamente desde distintas perspectivas disciplinarias.

Su interés por las Misiones jesuíticas

Los cambios historiográficos que fueron experimentando los estudios sobre las Misiones jesuíticas acompañaron el interés de Maeder por

13 A partir de ese interés se invitó a antropólogos y otros especialistas para fortalecer el conocimiento de estos temas. Branislava Susnik aportó sus todavía poco difundidos estudios sobre los grupos chaqueños y guaraníes (Susnik 1972), (Kersten 1968).

profundizar en su conocimiento. Luego de los caminos de controversia que transitaron dichos estudios en el siglo XIX y principios del XX, su revalorización a mediados de esta última centuria, el conocimiento de nuevas fuentes, el interés por la conservación de los conjuntos monumentales en pie, etc., lo motivaron en esta dirección. Sobre todo pensaba que “las Misiones” estaban insertas en el marco de la historia regional que desarrollaban paulatinamente en equipo y estudiarlas significaría también incluirlas en esta perspectiva.

La aparición de publicaciones periódicas que reflejaran las actividades de la Facultad de Humanidades alentó también la producción y el interés porque se conocieran las investigaciones que se estaban realizando. La revista *Nordeste* salió a la luz en 1960 y en el primer número, Maeder se refería a “La ciudad de Corrientes, descrita por viajeros y cronistas entre 1750 y 1828”, convencido de la necesidad de fortalecer los estudios sobre temas regionales.¹⁴ Esta actividad se complementó, ya en el área específica de la historia, a partir de 1974 con la aparición del primer número de *Folia Histórica del Nordeste*, publicación que se mantiene hasta la actualidad, que entre otras fue marcando el nuevo estilo de la facultad y desde algunas disciplinas, orientando sus esfuerzos hacia el campo de la investigación. En ambas publicaciones, Maeder tuvo presencia no sólo publicando sino también dirigiéndolas en diferentes momentos de sus trayectorias.

Desde mediados de los años 70, se fue configurando un ambiente académico específico sobre el tema de Misiones. Este fue vislumbrándose en diversos eventos científicos, por ejemplo: los *Simposios Nacionales de Estudios Missioneros* realizados desde 1975.¹⁵ En esta discusión y en la creación de un espacio académico de debate y reflexión, Maeder tuvo un rol preponderante que favoreció el desarrollo de estos eventos: inició en la ciudad de Resistencia en 1984, las *Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas* cuya sede fue rotando por diferentes ciudades de Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay y que transita su decimosexta edición.¹⁶

14 *Nordeste* salió con regularidad desde 1960 hasta 1964 (números 1 al 6); a partir de entonces comenzó a retrasarse su impresión pues los números que correspondían a 1968 y hasta 1968 (7 y 10) se publicaron recién en el bienio 1967-1970. El número postrero 11 y 13 que cubría el bienio 1969-1971 salió recién en 1972 (Maeder 2015:46-47).

15 Realizados en la Facultad de Filosofía y Letras Don Bosco, de la ciudad de Santa Rosa, en Río Grande, cuyos Anales forman un cuerpo de once volúmenes.

16 En los últimos Congresos de Americanistas, Jornadas Interescuelas de Argentina, en los

La consolidación de estudios sobre *las Misiones* se refleja también en una larga nómina de libros importantes, que han contribuido a lo que Magnus Mörner denominó en 1998, la “normalización historiográfica” de Misiones (Maeder 2005: 15).

La gran producción historiográfica que ha provocado este tema no es posible de detallar en estas líneas, pero es necesario mencionarla como parte del ambiente intelectual que motivó a los estudiosos del tema.

Dialogando entre disciplinas sobre el período post-jesuitico

El contacto interdisciplinario permitió, además, una mejor comprensión de aquella historia, tanto desde la sociedad colonial, la Compañía de Jesús o el indio guaraní. Esta perspectiva fue entendida claramente por Ernesto Maeder cuando inició sus estudios sobre la población guaraní de las Misiones y logró interesaren el tema también a Alfredo Bolsi con quien iniciaría una serie de investigaciones que les permitieron unir criterios y métodos. Con una diversidad de fuentes específicas en las cuales los jesuitas resumían el estado anual de la población, se logró trazar la evolución de esa sociedad a lo largo de más de cien años y conocer sus niveles de natalidad, mortalidad, nupcialidad y emigración. El mismo Maeder menciona al respecto: “Fue una tarea apasionante que nos permitió dilucidar y cuantificar las dimensiones y el comportamiento demográfico de los más de cien mil guaraníes de Misiones” (Maeder 2013:161). Continuaron estos estudios tomando también la etapa post-jesuitica y, posteriormente, las características demográficas de las Misiones de Chiquitos.¹⁷

En 1992, producto de largos años de trabajo apareció *Misiones del Paraguay. Crisis y disolución de la sociedad guaraní*, publicado en España por edi-

Encuentros de Geohistoria Regional del Nordeste Argentino, así como en Simposios y Seminarios específicos, se han discutido y publicado trabajos referidos a las Misiones. Un simple listado de los mismos nos permite asegurar que el número de contribuciones supera los ochocientos títulos, con enfoques que comprenden la dimensión etnográfica, la labor de los jesuitas, la historia general y particular de las reducciones, su problemática socioeconómica y política, el urbanismo, la arquitectura, las artes plásticas y últimamente, todo aquello que se vincula con la valorización y conservación de ese patrimonio y su vinculación con el ámbito educativo y turístico (Maeder 2005: 13-20).

17 Estos estudios también se vieron revalorizados hace unos años cuando el demógrafo italiano Massimo Livi Bacci lo invitó a publicar en conjunto, y de ello salió *Las Misiones del Paraguay: la demografía de un experimento*.

torial Mapfre.¹⁸ Una obra preparada desde hacía tiempo y con mucho cuidado; en ella refleja el interés por un tema que no había sido tratado más que esporádicamente y se carecía de una crónica ordenada sobre lo acontecido en ese distrito. Maeder nos relata su interés por la cuestión “[...] me atraía la temática por la novedad que significaba, acumulé mucha información inédita y libresca, tracé mapas, series de funcionarios, datos demográficos y proyectos políticos imaginados sobre una población que se disolvía a ojos vistas, en una región descuidada por las autoridades virreinales y metropolitanas” (Maeder Evocaciones 2013:192).

En este contexto aparecieron los primeros abordajes vinculados a los casos de Loreto y San Miguel, dos pueblos unidos en los enfoques históricos por su historia y sus particularidades. Maeder abordó por primera vez estudios sistemáticos sobre dichos poblados y con un caudal importante de documentos a los que había acudido con el fin de fortalecer lo que se conocía sobre esta etapa. En primer lugar estudió su ubicación geográfica, formación y características. La construcción de una cartografía específica fue uno de sus aportes fundamentales.¹⁹

En el mapa (Figura 1) que corresponde al período 1811-1830 se advierte la fragmentación de la provincia: el departamento San Miguel en poder de Brasil, los de Santiago y Candelaria bajo autoridad paraguaya y los de Concepción y Yapeyú, en territorio argentino. Los quince pueblos de estos dos últimos fueron destruidos o abandonados como consecuencia de las expediciones de represalia portuguesa sobre las fuerzas de Andresito (1816-1819). Entre los migrantes guaraníes, un grupo logró formar Loreto y San Miguel. A su vez, la ocupación paraguaya de la margen izquierda del Paraná en el Departamento Candelaria, iniciada en 1811, se afirmó con la evacuación de los cinco pueblos allí existentes y el control militar del área (Maeder & Gutiérrez 1995).

Posteriormente, trabajó específicamente el caso de la población guaraní entre 1827 y 1854. Aportó datos significativos sobre las dimensiones demográficas y su condición socio-étnica. A continuación, algunos de los ejemplos de sus estudios en esta área, basados en los padrones que permitieron dilucidar detalles de los comportamientos demográficos.

¹⁸ Dicha obra se reeditó en 2014.

¹⁹ La publicación del Atlas Histórico del Nordeste Argentino, en coautoría con Ramón Gutiérrez, fue uno de sus grandes aportes, vinculado a su interés geohistórico, se contribuyó con una cartografía para toda la historia del Nordeste, en sentido geográfico amplio.

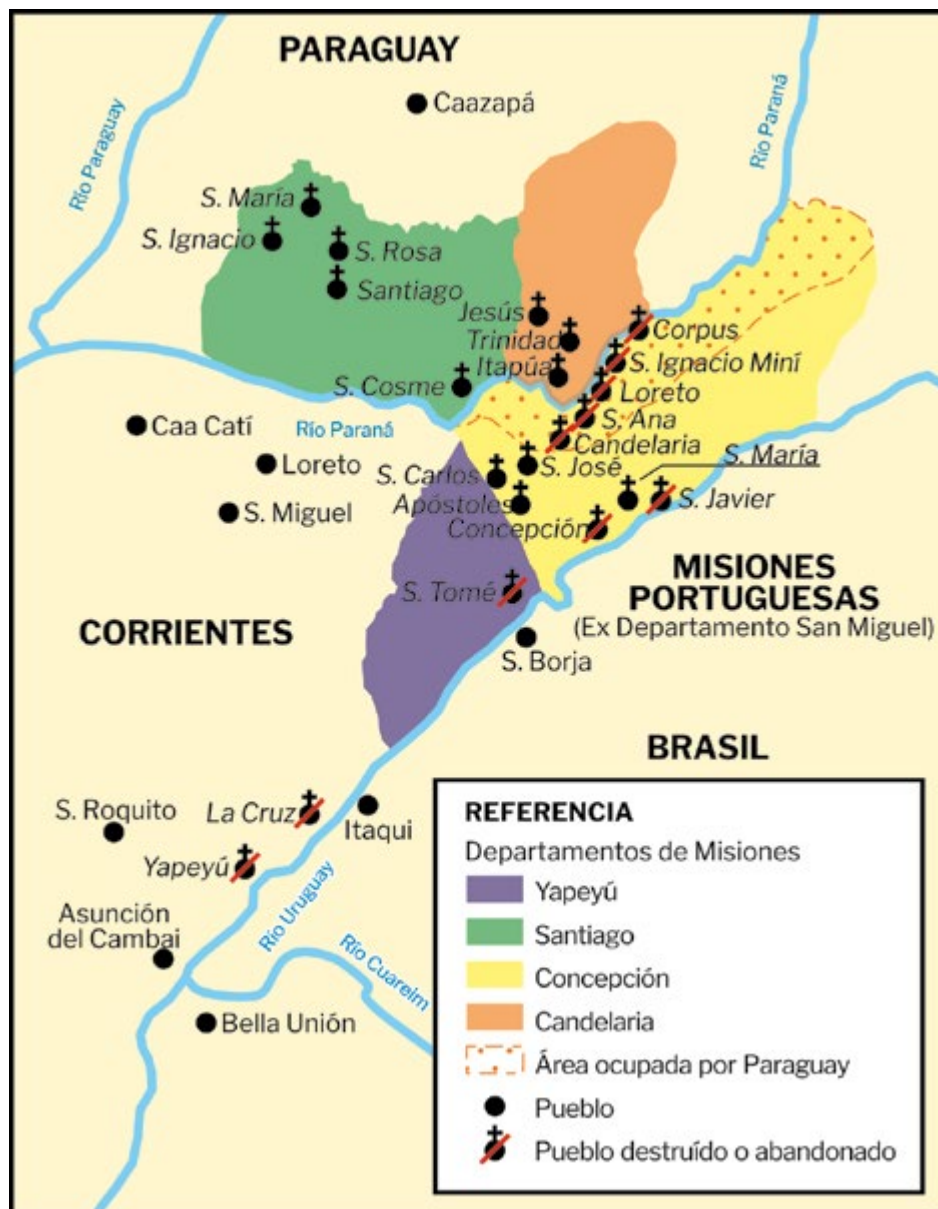


Figura 1. Período 1811-1830. Los cambios en el espacio misionero

Fuente: Maeder (1995:85).

Cuadro 1. Población de Loreto y San Miguel, según su origen étnico

Fuente: Maeder (1984:218)

Años	Loreto		San Miguel		Total
	criollos	Indios	criollos	Indios	
1827	167	323	359	812	1661
1841	559	282	782	706	2329
1854	-	78	-	289	1977

También elaboró una serie de estudios vinculados a los orígenes de la población que se instaló en estos asentamientos definitivos.

En el siguiente cuadro se muestra que los guaraníes provenían de los pueblos más próximos, específicamente de los viejos departamentos de Candelaria y Concepción. Maeder advertía en sus estudios que no se observaban, por ejemplo, migrantes de Yapeyú. El mayor número corresponde a San Carlos y son relativamente pocos los de Loreto, cuyo nombre llevaba el pueblo. Los de Trinidad, único caso del otro lado del Paraná, probablemente procedentes de algunas de las estancias ubicadas con esa zona e incomunicados con el Paraguay por el patrullaje del río, luego de las medidas tomadas por Gaspar Rodríguez de Francia (Maeder 1984:219-220).

Cuadro 2. Pueblos de origen de los guaraníes de Loreto y San Miguel

Fuente: Maeder (1984:218)

Antiguo departamento	Pueblo de origen	Radicados ahora en		Total
		Loreto	San Miguel	
Candelaria	Corpus	141	44	185
	S. Ignacio Miní	82	104	186
	Loreto	66	38	104
	Candelaria	-	106	106
	Santa Ana	-	112	112
	Trinidad	-	39	39
Concepción	Concepción	34	20	54
	San Carlos	-	242	242
	Apóstoles	-	34	34
	Santa María La Mayor	-	33	33
	San Francisco Xavier	-	40	40

También en el aspecto demográfico, aprovechó los padrones con estudios de la población según sexo, edades y trató de llegar a algunas conclusiones que explicaran la evolución de esta población y sus particularidades. Un ejercicio novedoso para la época que señaló el camino para estudios posteriores que, tomando los rigurosos análisis de Maeder, pudieron realizar nuevas preguntas a la historia post-jesuitica.

Queremos destacar entre su producción algunas obras significativas en las que logró novedosos resultados y que reflejan el programa de investigaciones que se había impuesto en el marco regional, en el que estaba incluida la historia de las Misiones.

Con el fin de complementar los rasgos analizados de esta etapa final de las Misiones, preparó una obra de características similares que reconstruyera el proceso de fundación, organización y expansión de la experiencia misional. Así surgió *Aproximación a las Misiones guaraníticas*, editada por la Universidad Católica Argentina. Con esta obra se proponía una suerte de breviario de esa historia, en un texto desprovisto de aparato erudito que recogiera los hechos y problemas fundamentales de la historia misionera.

Una obra significativa para el conocimiento de la historia de Loreto y del período post-jesuitico es *Corrientes Jesuitica*, una producción en coautoría con Alfredo Poenitz. Los autores pretendieron llegar a un lector común, con sólida información sobre las misiones que se asentaron en el actual espacio de la provincia de Corrientes. Es un texto de divulgación científica con ilustraciones de Carlos Moreno, que le dan un matiz diferente al tipo de escritos que realizaba Maeder (Maeder & Poenitz 2006).

Un libro general llegó finalmente en el año 2013 con la publicación de *Misiones del Paraguay. Construcción jesuitica de una sociedad cristiano-guaraní. (1610-1768)*. Esta publicación representa la síntesis de su obra; síntesis que sólo puede realizar un intelectual luego de cuantiosos años dedicados a la reflexión, al estudio sistemático y pormenorizado de un problema de investigación sobre el que se han ofrecido paulatinamente respuestas y conclusiones, que se unifican en la obra sumaria final. En ella se despliegan las diferentes etapas del proceso histórico de conformación, desarrollo y fin de las misiones del Paraguay, con un recorrido contextual muy adecuado y necesario para comprender el universo de inserción del proyecto misional jesuitico guaraní.

La obra es, sin lugar a dudas, el texto al que todo interesado debe acu-

dir sobre la cuestión misional, en el caso de la Provincia Jesuítica del Paraguay. El trabajo se caracteriza, como todos los estudios del Profesor Maeder, por la rigurosidad, la abundante documentación y bibliografía, la claridad interpretativa y la capacidad para realizar nuevas preguntas a antiguas fuentes.

Ernesto Maeder, como pocos historiadores, ha tenido la oportunidad de coronar sus estudios misioneros con esta obra. Una brillante síntesis que rescata la historia de las misiones en sus diferentes momentos y señala caminos para continuar investigando.

Su producción historiográfica sobre el tema Misiones es extensa y abundante. El conocimiento exhaustivo de archivos, repositorios y fuentes jesuíticas lo instalan definitivamente como uno de los íconos de la investigación en el ámbito de las Misiones a cargo de la Compañía de Jesús en el Paraguay. Debemos señalar que Maeder posee más un centenar de publicaciones en el tema de Misiones, ha colaborado en libros, revistas; ha realizado conferencias, charlas, debates, comisiones de rescate del patrimonio.

Su legado sobre el tema Misiones y sobre la historiografía del nordeste rioplatense colonial es abundante, por eso su impronta guiará, sin lugar a dudas, a las próximas generaciones interesadas en resignificar y fortalecer estos estudios.

Para los loretanos entusiasmados en conocer su historia, la obra de Maeder es significativa porque ofrece documentación abundante, recomendaciones de otras lecturas para ampliar lo que él ha investigado y señala un camino para continuar y profundizar en el tema.

Recientemente se han publicado numerosos trabajos de investigación sobre el tema de Misiones, estudios que provienen de diferentes disciplinas demuestran que el interés por la temática no ha cesado y se renueva permanentemente. En sus últimos años, Maeder disfrutaba de los nuevos enfoques que se realizaban sobre la cuestión, leía y se informaba con atención sobre los nuevos paradigmas en el tema misionero.

El legado de este historiador trascenderá sin lugar a dudas los tiempos y será un sendero imposible de eludir tanto para el estudiante iniciado, por la clara orientación que posee su obra, como para el investigador experimentado que renovará sus preguntas a partir de la sólida información. No queda relegado el lector interesado, alejado del mundo académico, que se encontrará con una lectura amena y rica en detalles históricos.

Bibliografía

- Borrini, H. (1994). *La geografía humana y su desarrollo en la región centro oriental del Chaco*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet.
- Bruniard, E. (1966). Bases fisiográficas para una división general de Corrientes. *Nordeste*, número 8.
- Colección de Datos y documentos referentes a Misiones como parte integrante del territorio de la Provincia de Corrientes. Hecha por una comisión nombrada por el gobierno de ella*. (1877). Corrientes: Imprenta de la Verdad.
- Dobrizhoffer, M. (1967-1971). *Historia de los abipones*. (Trad. C. V. de Guillén). Noticia bibliográfica de Guillermo Furlong. Resistencia: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- Jolís, J. (1972). *Ensayo sobre la Historia Natural del Gran Chaco*. Resistencia: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- Kersten, L. (1968). *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII*. Resistencia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- Maeder, E. (2016). *Recuerdos de la vida universitaria en la Facultad de Humanidades*. Resistencia: ConTexto.
- Maeder, E. (2015). La construcción de la historia regional del Nordeste argentino. Una experiencia personal. En Salinas, M. L. & Beck, H. (Comp.) *Los grupos subalternos en el Nordeste del Virreinato del Río de la Plata*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Maeder, E. (2013). *Evocaciones, recuerdos y confidencias*. Resistencia: ConTexto.
- Maeder, E. (2005). *Las Misiones jesuíticas de guaraníes. Dos siglos de historiografía y controversia*. En Page, C. (Ed.), *X Jornadas Internacionales sobre las Misiones jesuíticas*. Universidad Católica de Córdoba.
- Maeder, E. (1996). *Aproximación a las Misiones jesuíticas de guaraníes*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.
- Maeder, E. (1992). *Conflicto y disolución de la sociedad guaraní*. Madrid: Mapfre.
- Maeder, E. (1984). *Los últimos pueblos de indios guaraníes. Loreto y San Miguel. (1822-1854)*. En *IV Encuentro de Geohistoria Regional* (pp. 209-226). Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet.
- Maeder, E. (1968). *Historia del Chaco y sus pueblos*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Maeder, E. & Bolsi A. (1982). La población guaraní de la provincia de Misiones en la época post-jesuítica. 1768-1809. *Folia Histórica del Nordeste*.
- Maeder, E. & Gutiérrez, R. (1995). *Atlas Histórico del Nordeste Argentino*. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, Conicet. Fundanord.
- Maeder, E. & Poenitz, A. (2006). *Corrientes Jesuítica. Historia de las Misiones de Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé y San Carlos en la etapa jesuítica y en el período posterior hasta su disolución*. Buenos Aires: Al margen.

- Morresi, E. (1971). *Las ruinas del km 75 y Concepción del Bermejo. I Etapa de una investigación de arqueología regional*. Resistencia: Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades.
- Poenitz, E. & Poenitz, A. (1993). *Misiones, provincia guaranítica. Defensa y disolución*. Posadas: Editorial universitaria de Misiones.
- Ramírez, A. F. (n.d.). *Apuntes históricos sobre el asentamiento jesuítico de Loreto en tierras correntinas. – 1817/1967*. Manuscrito. Inédito.
- Susnik, B. (1972). *Dimensión migratoria y pautas culturales de los pueblos del Gran Chaco y de su periferia*. Resistencia: Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.



Monolito fundacional.
[Fotografía Irma Gamarra]

CRÓNICAS DE EL LAURETANO EN EL CONTEXTO DEL CENTENARIO

Cleopatra Barrios

Doctora en Comunicación
Investigadora Asistente de
CONICET
Docente de la UNNE

INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
GEOHISTORICAS
[IGHI-CONICET/ UNNE]

En una de las visitas que realicé a mi casa natal durante el verano de 2017 surgió una noticia que me llevaría a descubrir un mundo fascinante de periodismo, literatura y narración de memorias locales gestado hace 100 años en nuestro pueblo.

La novedad era que Loreto estaba a punto de recobrar las copias de *El Lauretano*, periódico editado entre 1917 y 1951 bajo la dirección de don Antonio Félix Ramírez. La publicación estuvo conformada por un promedio de cuatro a seis páginas escritas a mano, en hoja a doble faz en un formato de 34 x 23 centímetros, reproducidas en copia mimeográfica. Su ámbito de circulación incluyó distintas localidades de la zona con una periodicidad semanal en su primer año de aparición, año 1917, y mensual a partir de 1918, hasta el cese de su edición. Este proyecto fue posible gracias al esfuerzo de intelectuales locales, en su mayoría educadores, que ejercían el magisterio en la escuela primaria, de corresponsales que brindaban reportes desde otras localidades y comerciantes locales y de comunidades vecinas que anunciaban en sus páginas.

Durante esa estadía en Loreto, el presidente de la Asociación Nuestra Señora de La Candelaria, Miguel Ojeda, me comenta que en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INALP), con asiento en Buenos Aires, la investigadora Ana María Dupey y su equipo habían localizado y digitalizado los primeros 20 números de este periódico. La noticia de inmediato me interpeló como comunicadora y loretana.

En las vísperas del 2 de febrero, fecha en que se realiza la fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria, Miguel me cuenta que en el día de la celebración se realizaría, además, un acto en el que el INALP haría entrega de una copia digital y en papel del periódico dominical a las descendientes de don Ramírez y al pueblo de Loreto, a través de la mencionada Asociación.

Tal como fue programado, ese día se produjo la entrega de las reproducciones, y se incluyó, a modo de presentación, una página escrita por la doctora Dupey que precede a las copias. La investigadora comenta en el tex-

to titulado *Antonio Félix Ramírez. El lauretano guardián de la memoria* que los periódicos llegaron al INALP por una donación realizada en 1968 por Ramírez a través de la profesora Emma Perkins de Subizar, de la ciudad de Santo Tomé, y en el último párrafo señala:

Durante muchos años ese material periodístico fue guardado en la biblioteca del instituto. A partir de la consulta de las herederas de A. F. Ramírez sobre el destino del material donado y el creciente interés de los loretanos por su historia, ya llevan realizadas tres ediciones del Congreso de Historia Guaraní-Jesuítica, organizado por el Concejo Deliberante y la Asociación Civil Nuestra Señora de la Candelaria, se lo localizó. Con la colaboración del equipo de la Biblioteca Juan A. Carrizo integrado por Daniela Pinto y María Nine coordinado por Silvia Gattafoni se lo digitalizó para su mejor salvaguarda y para su edición en DVD a los efectos facilitar el acceso público (Dupey 2017).

Estas líneas demuestran que fueron diversas las voluntades que hicieron posible que los primeros 20 números de este semanario llegaran a nuestras manos. Mientras continuamos con la misión de la búsqueda de los números subsiguientes perdidos quiero dejarles aquí una breve descripción reflexiva sobre el material disponible.

Circunstancias e inquietudes para el inicio del análisis

Aproveché la instancia de encontrarme trabajando durante 2017 en la compilación de este libro y también la oportunidad de una invitación a participar en el *IV Congreso de Historia Jesuítica Guaraní* que se realizó el 1 de septiembre del mismo año¹ en nuestra localidad para escribir estas líneas.

Ustedes se preguntarán: ¿cuáles son esos aspectos que hacen a la relevancia de este análisis? En primer lugar, entiendo que la relectura de este

1 Una versión preliminar de este escrito fue compartida con la comunidad en el Congreso en su edición de 2017.

periódico resulta más que oportuna en el contexto del Bicentenario de Loreto, en el que reiteradamente nos preguntamos: ¿Qué recordamos?, ¿Qué celebramos? Inquietudes como éstas nos conducen con avidez a recabar antecedentes históricos, a recurrir a la memoria de los ancestros transmitida a través de la cultura oral para dilucidar de dónde venimos y reivindicar aquellos signos de identidad que consensuamos y valoramos como propios.

En este sentido, considero que *El Lauretano* tiene aún hoy, 100 años después de su aparición, mucho que decir. ¿Por qué? Porque este periódico fue uno de los primeros proyectos periodísticos loretanos que difundió hacia adentro y hacia afuera de la localidad los acontecimientos, las vivencias cotidianas y las memorias de los episodios fundacionales de la localidad. La publicación constituye uno de los primeros testimonios escritos realizados desde una perspectiva local, con alcance zonal que trazó y difundió un perfil, una “imagen-identidad” de nuestra comunidad.

Cabe señalar la importancia del rol que ocupó este periódico en la puesta en funcionamiento del rudimentario circuito de comunicación escrita que por aquellos años Loreto establecía con instituciones educativas, comercios y periódicos de comunidades vecinas. Era un circuito muy desfavorecido por el aislamiento de la localidad. Como sabemos, nuestra comuna estuvo emplazada por muchos años en una zona de difícil accesibilidad y con caminos en muy mal estado, sin las rutas asfaltadas que conocemos en la actualidad.²

En este marco, emprendo este escrito para indagar quiénes fueron los protagonistas de este proyecto periodístico que significó todo un desafío ante esas adversas condiciones de producción y circulación; cuáles fueron las formaciones culturales de estos periodistas y sus relaciones con el desarrollo de la vida social loreтана de la época; y cómo esas trayectorias de formación influyeron en la elección de los temas sobre los cuales escribían.

En otras palabras, me interesa identificar protagonistas, estructura de página y tópicos o temas de preocupación que con mayor regularidad proyectaba *El Lauretano* a la opinión pública.

2 Cabe recordar que, en tiempos de la fundación, este lugar rodeado de lagunas y esteros profundos fue estratégicamente elegido por el pueblo guaraní-misionero para establecerse tras el éxodo. La dificultad en el acceso los mantenía a salvo del asedio de las fuerzas lusobrasileñas y paraguayas de las que venían huyendo.

También analizo el objetivo y la orientación valorativa editorial del periódico. En este sentido, busco dilucidar cuál fue la función social que desempeñó la publicación en el marco de los festejos del Centenario que tuvieron sus jornadas centrales en diciembre de 1917.

Por otro lado, repaso brevemente cuáles fueron los modos narrativos periodísticos y literarios sobresalientes en estas ediciones y sus proyecciones hacia referentes de la poesía y la narrativa de la vida cotidiana; y cuál es la relación que podemos establecer, con perspectiva histórica, entre los temas y formas de escritura de esta publicación con la de otros periódicos circulantes en la provincia de Corrientes en la misma época.

Finalmente, dedico el último apartado a revalorizar la figura y labor temprana de don Antonio Ramírez en la narración de los antecedentes históricos de Loreto desde este semanario, camino a la celebración centenaria.

Protagonistas, estructura de páginas y temas de interés del semanario

Leer y comprender *El Lauretano* no resulta una tarea sencilla. Aunque los primeros 20 números del semanario presentan una estructura simple, incluyendo entre ocho a diez acontecimientos desarrollados por cada ejemplar, leer este manuscrito centenario requiere de paciencia (Figura 1). El trabajo de escritura a mano deja ver por momentos una tinta que se diluye lo que vuelve borrosa la apreciación de los párrafos. Es una confección artesanal que exige una lectura dedicada. Sin embargo, a medida que uno decodifica los tópicos y se inmiscuye en las historias que se narran, asalta rápidamente la sensación de estar ejercitando una suerte de viaje en el tiempo.

Dicho de otro modo, leer e intentar comprender el mensaje que construyen estas páginas implica realizar un esfuerzo de desplazamiento desde los contextos y las formas socioculturales y de escritura periodística que dominan nuestro tiempo, en el siglo XXI, hacia aquella formación de principios del siglo XX, cuando se gestó este periódico.

Ese ejercicio me enfrenta a un contraste de temporalidades y significaciones. Pienso en dos imágenes que puedan sintetizar, al menos en parte, esa experiencia. Por un lado, me encuentro con la imagen del periodismo gráfico actual, tal como lo conocemos hoy en el contexto correntino, mayormen-

The image shows a handwritten manuscript on aged, slightly stained paper. At the top, there is a title page with the heading "Boletín de la Sociedad Juventud Lauretana". The text is written in Spanish and appears to be a collection of articles or reports. The handwriting is in a cursive style, typical of the early 20th century. The paper has some visible wear, including creases and discoloration. The text is organized into several columns, with some sections starting with bold or underlined headings. The overall appearance is that of a historical document or a personal journal.

te caracterizado por la mera enumeración de hechos, la redacción fragmentada y producida a partir de una mirada distanciada del reportero con lo que se narra. Por otro lado, esa imagen se enfrenta a otra muy diferente, la que se expresa en las páginas de *El Lauretano*. Allí, por el contrario, veo una redacción aún influenciada por el relato propio de los viajeros de los siglos pasados, por la densidad descriptiva propia de la crónica y del periodismo testimonial, caracterizado por la mirada implicada del redactor con lo narrado.

En ese contraste de imágenes, tan distanciadas en el tiempo y en las formas, vuelvo sobre la reformulación de las preguntas iniciales: ¿Quiénes eran los escritores de *El Lauretano*?, ¿En qué formación cultural se inscribía el trayecto de escritura de estos redactores y la visión de mundo que el periódico difundía?

En relación a ello observo que desde el *Número 1*, aparecido el 1 de julio de 1917, el periódico define en la portada su periodicidad dominical, su identificación como órgano de difusión de la “Sociedad Juventud Lauretana” y también explicita los nombres de las autoridades de redacción: don Antonio Félix Ramírez, director; Leopoldo E. Úbeda, secretario de redacción; Bernardino Aponte, administrador y redactor (Figura 1 – encabezado superior).

Asimismo, aunque no se identifica en primera plana, hay que destacar rol en este proyecto de Victoriana Aponte, esposa de Ramírez. Ella, además de ejercer como redactora dentro del *staff*, fue la artesana de las letras. Don Ramírez la recordó especialmente en sus posteriores escritos compilados bajo el título *Apuntes históricos sobre el asentamiento jesuítico de Loreto en tierras correntinas. – 1817/1967*.³ Allí señala que Victoriana escribió en papel sensitivo para su posterior copiado el contenido del periódico, desde el inicio hasta el final de su edición.

La publicación tuvo muchos aportes de escritores anónimos y otros que utilizaron seudónimos. Al respecto, su director se encargó de recordar también dentro del equipo de redactores a don Melchor Esquivel Meza y don Eleuterio Acuña, y como dibujantes, a los señores Augusto Acuña y Melchor Esquivel Meza.

La estructura del medio de comunicación es sencilla. Como primera medida, informa acerca de la condiciones de suscripción en una columna fija situada a la izquierda (Figura 1 - columna izquierda).

3 Esta obra manuscrita es uno de los primeros documentos que reconstruyen la historia loretaña hasta la década del 60, desde una perspectiva local. A fines de 2017, gracias a un trabajo de transcripción y edición de las descendientes de Ramírez, fue publicada en formato libro.

Otra sección fija es la publicitaria situada en la última página del semanario. Allí se cuentan anuncios permanentes como los de tienda Monte Líbano, de Emilio Abraham Saich, de Itá Ibaté; y de los comercios loretanos de José Bofill, de Bonifacio Acuña, Ignacio Portela, Clodomiro Piñeiro Pérez, Miguel Daiter y Carlos Bonatti, entre otros (Figura 2).

Además, la publicación cuenta en varias ediciones con *Carta de Lectores*. Los intercambios a través de estas misivas dan cuenta que *El Lauretano* tenía como suscriptores principalmente a comerciantes y maestros locales y de comunidades aledañas. A vuelta de correo, estos lectores daban su opinión sobre alguna columna y en la mayoría de los escritos felicitan la labor de los redactores y alientan la continuidad del proyecto editorial. Los textos analizados evidencian que las comunicaciones eran más fluidas con Itá Ibaté, Berón de Astrada, San Miguel e incluso, Concepción de Yaguareté Corá. La mayoría de los escritos provenían de estos lugares desde donde, por ejemplo, otros docentes cuentan su experiencia de redacción de un periódico escolar.

Otras secciones fijas del semanario son *Sociales*, *Viajeros* –a las que refiero más adelante– y *Deportes*. Esta última aparece nombrada con la palabra equivalente en inglés: *Sports* o bien como *Sportivas* y, en ocasiones, la nominación va acompañada por una iconografía identificatoria que representa un jugador pateando un balón, producto del arte del dibujante. Entre las noticias de este segmento, llaman la atención avisos de acuerdos entre propietarios de caballos para correr carreras cuadreras y crónicas de los acontecimientos hípicos. El segundo deporte en importancia dentro del tratamiento periodístico es el fútbol.⁴

Por otra parte, si bien no aparece resaltado con cintillo de sección, son recurrentes los temas de Educación, que en los últimos números se identifican como *Escolares*. Algunas columnas extensas en esta área están a cargo de Victoriana Aponte (maestra) quien a lo largo de gran parte de sus escritos detalla sus intercambios con la población analfabeta, mayoritariamente cam-

4 Cien años después, el fútbol adquiere mayor relevancia en la consideración colectiva por la institucionalización a través de clubes y el desarrollo de la competición regional. Sin embargo, los eventos hípicos continúan con un rol muy destacado. En ambos casos, los acontecimientos deportivos se convierten en instancias centrales de sociabilidad los fines de semana en la localidad.

pesina. Y en este sentido reclama y esboza propuestas para el establecimiento de una “escuela para adultos”. Este proyecto es concebido por la educadora como el motor que propiciaría el conocimiento por parte de la población de sus derechos y también de herramientas como la lectura y la escritura para el incremento de oportunidades laborales y de sociabilidad.

Igualmente, son relevantes, aunque sin identificación como sección, los temas agrícola-ganaderos e industriales en general. Bernardino Aponte (perito agrónomo y profesor de Agricultura) firma la mayoría de los consejos de cultivo. A través de las páginas, enseña paso a paso las buenas prácticas en la selección de semillas. Poseen un gran despliegue los instructivos para el cultivo de la papa y de granos como por ejemplo, el maíz. En algunos artículos escribe sobre las ventajas que traería a la población la producción forestal y de plantas ornamentales en vivero. Aponte fue un visionario en este sentido, ya que 100 años después hay una proliferación de este tipo de emprendimientos en la localidad, con muy buen rendimiento y rentabilidad.

En el marco de su fomento de la producción también aparecen columnas referidas al proyecto de generar un parque escolar, lo que con el correr de las publicaciones se concreta. Luego se visibilizan un par de noticias sobre la marcha de ese parque, su riego hecho posible por la solidaridad de los vecinos ante la falta de agua en la escuela.

También adquieren tratamiento las denuncias y exhortaciones a instituciones y a la comunidad en general a esforzarse para lograr el progreso. Particularmente, en el marco de los festejos del Centenario, sobresale la pluma de don Antonio Ramírez, con aportes para la construcción de la historia fundacional, a los que dedicamos unos párrafos más adelante.

Propósito y función del periódico en el Centenario

En todas las ediciones del semanario, los redactores manifiestan una gran vocación pedagógica. Es la vocación que heredan de sus funciones como maestros de escuela y la vuelcan en estas páginas. En este sentido, tanto en las aulas como en el mensaje del periódico, las ciencias y las artes van de la mano y el enfoque integral de las notas está orientado a la promoción del desarrollo socio-cultural y productivo del pueblo.

Esta visión y misión es la que los integrantes de este equipo de redacción quisieron trasladar del aula a la sociedad toda. Para ello concibieron a *El Lauretano* como un vocero y mediador del propósito y a la *Sociedad Juventud Lauretana* como enclave de organización que sostuvo este proyecto moderno. Esta *Sociedad* se creó en 1917 y fundó las bases de lo que luego conoceríamos como el grupo vinculado al Club Social. Su objetivo era fomentar la cultura general en la comunidad y desarrollar acciones para el festejo del Centenario.

Las actividades de la organización incluyeron, entre otras, la conformación de subsedes de la sociedad en Corrientes capital y también en Buenos Aires, desde donde los residentes loretanos contribuían con diversos aportes para la celebración. Si uno visita la el monolito fundacional ubicado actualmente a una cuadra de la plaza central de Loreto, puede observar, como huellas de las celebraciones del centenario y sus promotores, el recordatorio de los residentes de Buenos Aires y también una placa que identifica a ese monumento como “lugar histórico”, centro de la loma donde se estableció el pueblo guaraní-misionero fundador hacia 1817 (Figuras 3 y 4).

En definitiva, podemos afirmar que *El Lauretano* fue el vocero del progreso moderno que promovía el sector ilustrado local y que en muchas ocasiones contrastaba con los saberes y formas de vida de los sectores populares herederos de la cosmogonía guaraní. Por ejemplo, en este tiempo se difundió la enseñanza y escritura del español en detrimento del guaraní y también algunas prácticas ligadas a la religiosidad popular y el curanderismo eran desvalorizadas o consideradas supersticiones⁵. Aunque en este semanario no hay una mención despectiva hacia la cultura guaraní, sí puede leerse esta visión en otros textos que ayudan a comprender los valores de la civilización como imaginario predominante de la época.

El proyecto civilizatorio tuvo en nuestro país a la escuela, la familia, entre otras instituciones, y a los medios de comunicación como principales órganos de promoción y el caso loretano no fue la excepción. Por ello, el periódico es una pieza clave a revisar para entender cómo la cultura guaraní-jesuitica

5 Ramírez comenta en sus Apuntes que los indígenas estaban asociados formas de vida seminómade y por ello eran considerados “vagos” y “haraganes”. También cuenta que las prácticas de curanderismo y payé, catalogadas de “supersticiones”, eran constantemente combatidos tanto por el maestro de escuela y también por el sacerdote católico (Ramírez Inédito).



Figuras 3 y 4. Placas recordatorias de los residentes loretanos en Buenos Aires y de identificación del monolito fundacional como lugar histórico, en el año del Centenario.

Fotos NEDIM.



tuvo que reestructurarse, no sin tensiones, para hacer frente a las nuevas formas de organización que venían de la mano de la población criolla y viceversa.

En este sentido, Antonio Ramírez en sus *Apuntes históricos* (...) explica que hacia 1840 la localidad recibió una afluente importante de nuevos pobladores. Entre ellos se encontraban familias de inmigrantes y criollos de zonas vecinas que, según el autor, tenían “una mentalidad diferente a la de los primitivos moradores” (Ramírez, s.p. Inédito). Este sector fue el que desarrolló el comercio y la educación moderna. Con ello se produjo un choque cultural entre indígenas y criollos. Se habilitó la colonización permanente que perseguía el cambio del sistema de vida y organización de unos por los otros. Este proceso impactó en la producción, el intercambio de bienes, la lengua, la comunicación, las creencias y diversas prácticas socio-culturales. No obstante, más que la substitución total se produjeron mixturas entre sistemas culturales que hicieron que las costumbres y prácticas guaraníes, sobrevivientes tras el éxodo y la cultura del progreso moderno, tradición y modernidad, cohabiten en la compleja configuración cultural actual.

En el marco de esta visión de época, desde el primer número, el equipo editorial del periódico saluda “Al Pueblo de Loreto” explicitando sus fines. En las páginas también se aclara que no los mueve ninguna “divisa política”, pero que sí buscan contribuir al “desarrollo de la cultura del pueblo”; a la vez que piden colaboración para el cumplimiento del “programa de acción” de la juventud.

Asimismo, en los números sucesivos informan sobre “la marcha” de la *Sociedad*. Sus acciones, logros, preocupaciones y también sobre crecimiento del número de socios. Por ejemplo, en el *Número 4* del 22 de Julio, se publica una nómina de socios que superan las 50 personas y entre ellas se encuentran maestros, profesionales de distintas ramas, comerciantes y dueños de estancias y chacras que conformaban el sector agrícola-ganadero e industrial de la localidad y que desde sus lugares comenzaban a aportar a los objetivos de la *Sociedad Juventud Lauretana*.

La situación conmemorativa del Centenario definió el espíritu en la orientación de sus discursos de la *Sociedad* y de la publicación a favor del fomento de la cultura, el progreso, acompañado por la exaltación de un sentido de pertenencia.

Una de las huellas más relevantes a destacar en este sentido fue el énfasis puesto en un mensaje que pudiera hacer partícipe a toda la población

del acontecimiento del Centenario. Bajo el título “La sociedad y el centenario”, sale en el *Número 19*, fechado el 25 de noviembre de 1917, una editorial que decía lo siguiente:

La “Sociedad Juventud Loretana” fundada en la hora más precisa en que Loreto necesita el concurso de todos sus habitantes y un esfuerzo común para festejar la magna fecha en que cumple cien años de vida como pueblo, está activando los trabajos de festejos en vista de aproximarse la memorable fecha.

Y ya que los habitantes del presente tiempo se han dignado ofrecer la memorable ofrenda centenaria, es menester que las solemnicemos de la mejor manera pues no nos cabe duda que el otro centenario no tendremos ninguno de la generación presente el placer de festejar.

Un acto único para los habitantes del presente y de trascendental importancia para los pueblos no puede pasar desapercibido para los que aman las tradiciones de sus antepasados.

Todos los habitantes de Loreto tienen el deber de prestigiar y cooperar a la realización de los festejos.

En el *Número 20* publicado el 2 de diciembre, la exhortación a la población crecía, en esta ocasión llamando a cooperar con productos, cosechas, instrumentos de trabajo, materiales para la “gran Exposición Agrícola-ganadera industrial” que fue la actividad principal del programa de festejos. Para dicha ocasión, el semanario afirmaba que la exposición demostraría “a propios y extraños con veridicción de los hechos el progreso de los distintos ramos de la actividad humana en Loreto” (*El Lauretano*, N°20, 1917: 1).

Contexto de producción y perfil socio-cultural- literario del medio

Para comprender el perfil, la orientación valorativa del periódico, resulta imprescindible analizarlo en su contexto. Como sostienen Solís Carnicer,

Chao y Ayala, este requisito se hace indispensable para entender en el análisis de los medios gráficos los “intereses que representó, los valores que canalizó, su rol en el sistema informativo y su articulación con otros medios y como representante de otros grupos sociales” (Solís, Chao y Ayala 2013: 246).

En ese sentido, si uno realiza una observación general de los ejemplares digitalizados, desde el primer número que apareció el 1° de Julio de 1917 hasta el último disponible correspondiente del 2 de diciembre, lo primero que llama la atención es el color amarillento de las hojas como huella del tiempo y también el manuscrito, el carácter artesanal de esa matriz que era reproducida con la forma más barata de copiado que existía en esos momentos: el mimeógrafo (Figura 5).

Cabe recordar que el mimeógrafo fue la fotocopidora del siglo XIX, muy utilizado por las escuelas para la elaboración de los diarios o revistas para su circulación en el aula. El uso de esta herramienta para la reproducción del semanario, la falta de imprenta y de caminos accesibles como para imprimir en la capital provincial o en localidades vecinas, da cuenta del aislamiento de Loreto y la dificultad de su interconexión con las capitales. De hecho, la primera ruta provincial que unió la Ruta Nacional N° 12 con San Miguel, pasando por Loreto recién se construyó en la década del 60. Antes, los pobladores debían desafiar los esteros fangosos y los senderos de huella a caballo o en carreta para comunicarse con las comunidades aledañas.

Ese aislamiento prolongado⁶ se presentaba como una de las mayores dificultades para el desarrollo de la prensa local. Vale recordar que en esos años, principalmente a partir de la década de 1920, el campo del periodismo gráfico argentino en general tuvo una de sus etapas de mayor adelanto. Y esto se dio justamente gracias al avance tecnológico y la ampliación y mejoramiento de redes de distribución, incluyendo los caminos, que permitieron la impresión y circulación masiva de diarios. Para poner un ejemplo, sólo en el periodo que va de 1910 a 1930, en Buenos Aires, aparecen el diario *La Razón*, *El Nacional*, *Última Hora*, *La Tarde*, *La República*, *El Mundo*, entre otros em-

6 Vale decir también que ese aislamiento favoreció la preservación de modos de cultura que la población guaraní-misionera atesoró tras el éxodo en zona iberana. El proceso de mestizaje más evidente se produjo con el asentamiento de criollos en el siglo XIX. Sin embargo, la desvinculación de Loreto recién se revierte con la construcción de rutas y el acceso a otras vías de comunicación, a fines del siglo XX.



Figura 5. Mimeógrafo: medio que servía para reproducción del semanario manuscrito. La foto es ilustrativa, el original fue devastado por un incendio que definió el cese de la publicación.

prendimientos que comienzan a disputar la hegemonía en manos hasta ese momento de *La Prensa* y *La Nación* (Solís Carnicer, Chao y Ayala 2013).

Así como creció la industria de la prensa gráfica también creció su influencia en la opinión pública. En el caso de la provincia de Corrientes, en esta misma época, si bien no había un desarrollo de la prensa como industria comercial y masiva tal como sucedía en Capital Federal, sí hubo gran producción de periódicos que funcionaron como órganos de propaganda de partidos políticos. En su estudio Solís Carnicer, Chao y Ayala sostienen que “cada partido político o facción se preocupaba permanentemente por tener una publicación periódica que lo representara y oficiara de vocero de la agrupación” (Solís Carnicer, Chao y Ayala 2013: 246). Entre 1910 y 1930, se publican los periódicos radicales *Paladín Radical*, *Los Principios*, *La Opinión*; por las facciones autonomistas, *La Provincia*, *El Liberal*—periódico que en 1919 destaca la labor de *El Lauretano*⁷—; por el Partido Liberal, *El Día*, y más independiente

7 Ramírez resalta las palabras con que *El Liberal* se refirió a la publicación loreтана. Recuerda al medio provincial como uno de los de “mayor circulación” y de corte independiente (Ramírez inédito). Aunque con perspectiva histórica, quienes analizaron la relación de la prensa y la política en este periodo señalan que el periódico en propiedad de Juan Ramón Vidal desde 1916, también representó a los intereses del partido autonomista aunque no de forma explícita.

Tribuna Popular, entre otros. Salvo estos tres últimos que fueron los de mayor despliegue y tirada, la mayoría de las publicaciones del periodo tenían “una tirada pequeña y un número de páginas que generalmente no superaba las cuatro” (Solís Carnicer, Chao y Ayala 2013: 246).

El Lauretano también poseía pocas hojas y pequeña cantidad de reproducción de ejemplares pero se diferenció de ese conjunto de periódicos de facción al desligarse de los temas político-partidarios y privilegiar una orientación clara hacia el fomento y la difusión de actividades socio-culturales e industriales.

Algunos abordajes del medio se emparentan con secciones y tratamientos similares de periódicos que se producían a fines del siglo XIX y principios de siglo XX en otras localidades aledañas. En otras revistas y periódicos hay secciones como la de *El Lauretano* denominada *Viajeros*, que informaba sobre los foráneos que llegaban al pueblo de visita y los loretanos que se dirigían a otras localidades; también hay similitudes con las crónicas sociales con abundante despliegue de detalles, descripción de paisajes y escenas de la vida cotidiana; así como la inclusión de poesías o reflexiones filosóficas-literarias.

Entre las publicaciones con contenidos semejantes de ciudades vecinas se pueden citar periódicos de Caá Catí como *El Caacatiano* o *La Nueva Era*, de escasa duración, que daban relevancia a los temas de interés general. También revistas con enfoques socio-culturales que además cedían espacios en sus páginas para el cultivo de las letras como *Senda*, también publicada en Caá Catí.

Cabe recordar que en esta última revista inició la divulgación de sus textos Carlos Gordiola Niella, reconocido hoy como un gran poeta de la provincia de Corrientes. Vale señalar que Niella fue hijo de doña Irene Niella, quien ejerció como directora de la escuela de Loreto por cuatro años antes que don Ramírez, llegado desde Berón de Astrada, la sucediera en el cargo.

La relación de Loreto con ese auge literario caacateño no termina allí. Recordemos que el primer maestro diplomado de la escuela primaria, el primero en crear una biblioteca y un periódico escolar, fue don Pedro Armengol Alegre. Este paceño es recordado hoy como “el primer poeta de la cuna de poetas”. Alegre había publicado sus primeras prosas incluso antes de llegar a

Loreto a ejercer la docencia⁸ y luego de su partida, desde la capital provincial e incluso desde Paraguay seguía en contacto fluido con los maestros locales a través de misivas. Ramírez le reconoce un rol clave en los consejos que enviaba a sus pares en sus cartas para la reconstrucción de la historia de Loreto, para la organización de los festejos del centenario y la creación de la *Sociedad Juventud Lauretana* y sus subsedes.

Por todo ello, y más aun considerando que el equipo editorial en su mayoría eran maestros que impulsaban la vida educativa local siguiendo los principios de sus antecesores, no resulta extraño que *El Lauretano* destinara espacio al desarrollo de la escritura literaria. Por ejemplo, bajo los seudónimos de “Corsario” y “Claro” es posible encontrar en casi todos los números del semanario escritos marcados por un importante influjo romántico.

Esta orientación se observa con fuerza en el texto “Soñar despierto”, del *Número 6*. Con ese título aparecen reflexiones filosóficas sobre la vida y el amor (temas preferidos del Romanticismo), en este caso escrito por “Claro”. Allí se encuentra una cita explícita a *La vida es sueño*, obra del dramaturgo español barroco Calderón de la Barca.

Más adelante, en el *Número 11*, publicado el 9 de septiembre, se reproducen los versos de la poesía amorosa de Francisco de Quevedo. En las páginas de este ejemplar, además, dialogan valoraciones del Idealismo y el Racionalismo, a través exhortaciones de aliento al trabajo destinadas a la Juventud, con citas de *Las fuerzas morales* o reivindicaciones de la figura de Domingo Faustino Sarmiento”.

En este marco, la sección *Sociales* en casi todos los ejemplares presenta textos concentrados en describir y exaltar los valores de las señoritas de la sociedad ilustrada loretana, las que a los ojos de estos caballeros estaban llenas de virtudes y en su mayoría eran maestras o hijas de familias acaudaladas. Por ejemplo, en el semanario *Número 4*, editado el 22 de julio, Corsario escribe: “Hilda Gallardo. Diosa, primorosa que se asemeja a un blanco cisne en medio de un lago, azul como sus ensueños...” (*El Lauretano*, N° 4, 1917: 2).

8 Agradezco este dato y el intercambio de materiales sobre las revistas de Caá Catí al escritor Fabián Brizuela, integrante del grupo literario Pájaro de Tinta, de esa localidad. Brizuela, además, es un estudioso de las creaciones literarias de su ciudad, entre las que es ineludible la obra de Armengol Alegre.

Uno lee este párrafo e imagina a la señorita Hilda como la princesa Odette o Reina de los Cisnes, un cuento de hadas del ballet alemán.

Corsario continúa en el mismo texto: “Alejandrina Aponte. Su juventud desborda en un mar de lejanía, hermana de los ángeles”; y uno se pregunta si este párrafo no encierra alguna referencia a esa novela clásica de la literatura mexicana —de Florencio del Castillo—, titulada *Hermana de los ángeles*.

En el *Número 6*, publicado el 5 de agosto, un admirador le escribe a Antonia Aquino: “(...) su esbelto y bien modelado cuerpo, que quizá las prolijas manos de Miguel Ángel se hubieran vuelto tímidas ante la idea de esculpir otro igual”; y a continuación compara su “nítida blancura” con el “mármol de carrara”. El párrafo en todos sus aspectos exalta un ideal de belleza de mujer renacentista, como la propia obra de Miguel Ángel que se basa en la armonía y en la proporción.

En algunos casos estos halagos llenos de alegorías, metáforas y descripciones grandilocuentes eran dirigidas con nombre y apellido a las damas —como en los ejemplos citados— y en otros, si bien se evitaba el nombre completo, se incluían iniciales o bien la dirección aproximada de la morada.

En una primera aproximación, se observa que esta sección fue una herramienta utilizada por ciertos señores para hacer pública sus simpatías, para conquistar a través de las letras. Pero, también se evidencia en las páginas que estas damas se constituían en esa época y para este sector social letrado masculino, en “musas inspiradoras” del arte de la narrativa.

También vale señalar que los textos, más allá de las intenciones explícitas o implícitas individuales de los escritores, en su conjunto encierran la exaltación del modelo de mujer de clase media-alta local, blanca y con proyección de una figura europea. De ello dan cuenta las comparaciones con pinturas y personajes de la literatura foránea, lo que implicaba una forma de asimilación de la imagen de la mujer local al ideal extranjero. Asimismo, en torno a las damas elogiadas, los escritores construían un ideal de mujer objeto del deseo del varón letrado. Además, halagaban de ellas ciertas características asociadas a la feminidad, dulzura, elegancia, “modales cultos irreprochables”—como también resalta el anónimo sobre Antonia Aquino— y con ello proyectaban en los lectores cómo se esperaba que fuese la conducta de una mujer aceptable y deseada por un sector social en aquella época.⁹

9 Los valores resaltados no se alejan de los difundidos en esos momentos por las publicaciones

Por otra parte, *El Lauretano* también apela a la reproducción de relaciones, refranes populares, diálogos y cuentos con moralejas. Están las noticias breves y hasta los chismes o rumores, que podríamos llamar simpáticamente de “vereda” o rumores de las reuniones entre amigos en el “patio”.

En este sentido, en el *Número 3*, editado el 15 de julio, aparece bajo el título “Lo que se dice en el pueblo” una primera información que anoticia sobre una pobladora que se encuentra estudiando magisterio en Goya y se le augura éxitos; mientras otros dos párrafos confirman la simpatía amorosa de dos señores hacia dos señoritas. Ese texto dice: “El joven de las dos B piensa constantemente en la señorita Pérez. A Augusto Acuña le agrada una rubia de las inmediaciones de la plaza” (*El Lauretano*, N°3, 2017: 3).

En el *Número 4*, se alude a dos rumores que hasta se cruzan con las creencias populares, adquieren tono de relación y que dicen así:

Se murmura en el pueblo que gatos de cabeza negra se dirigen constantemente hacia el monte de esta población.

Sálvame San Pedro,
San Marcos, San Guillermo
Que estos malditos gatos
Ya me tienen enfermo

Que El Lauretano no se puede leer bien debido a la poca nitidez de su impresión”

Pobre, pobre Lauretano
Te pican de todos lados
Que tu cuero no tienes en ninguna parte sano

También en registro popular, llama la atención en el *Número 15*, fechado el 17 de octubre, una nota titulada “Los entierros” de un redactor que sólo firma con iniciales (I.G). Habla de la creencia popular acerca de los tesoros que

nacionales e internacionales. Incluso revistas como *El Hogar* o *Para Ti* configuraban a partir de estos ideales una mujer dedicada al espacio hogareño. No rescataban su valor intelectual o su capacidad para la intervención pública, ya que ese era el espacio de acción reservada a los varones. No obstante, *El Lauretano* presenta algunos matices con los escritos de Victoriana Aponte y otras colaboraciones femeninas que dan cuenta de la relevancia otorgada a sus ideas y sus intervenciones en la esfera pública.

estarían enterrados en la Estancia “Infante Cué”, cuya extensión en momento del asentamiento de Loreto abarcaría desde “San Miguel hasta el río Paraná”. Cuenta que la estancia sufrió drásticas pérdidas a consecuencia de la Guerra del Paraguay y las luchas internas de la provincia de Corrientes. Dice que su dueño salió pobre y enfermo, pero enterró sus tesoros y desde entonces, en ese lugar “un viejo brasileño”, refería que “veía venir un toro rodeado de llamas” (*El Lauretano*, N° 15, 2017: 2-3).

Por otra parte, resultan imperdibles ciertas crónicas, como las que realiza “Corsario” en el *Número 16*, editado el 21 de octubre, sobre la fiesta patronal de San Miguel, con descripciones tan vívidas sobre el paisaje socio cultural, los escenarios de la fiesta, en especial la configuración del baile, sus damas, una enumeración de los protagonistas, que culmina con una valoración del evento. La crónica como género transfronterizo que reúne en su interior una diversidad de géneros, cuentos, diálogos, narraciones descriptivas, los datos de investigación periodística y la ficción literaria, quizá sea la que mejor resume la complejidad del conjunto de números de *El Lauretano*.

Antonio F. Ramírez y los antecedentes históricos de Loreto

En el marco de estos textos, en los que el registro popular se enlaza con los estilos y los modos narrativos de una sociedad letrada loretana aún emergente por aquellos años, con enclave de desarrollo en la *Sociedad Juventud Lauretana*, aparece como hilo conductor de todo el proyecto editorial don Antonio Félix Ramírez.

El dibujante de la edición *Número 17* retrata con claridad el significado que adquiere la figura de Ramírez. Lo representa con la pluma y la lira, elementos que simbolizan a las letras, la poesía y la sabiduría. Además, el epígrafe refuerza una comparación con otro poeta argentino cultor del romanticismo: Guido Spano. Lo identifican como “Émulo de Guido Spano”.

Aquí el dibujo también formula una figuración ideal del director del periódico, que quienes conocemos su trayectoria sabemos que esa representación tendrá trascendencia en la práctica. Porque don Ramírez (1895-1976) llegó a Loreto desde Berón de Astrada para ejercer como director de escuela; pero además se desempeñó como periodista y director de este semanario;

fue corresponsal de los diarios *La Mañana* y *El Litoral* de Corrientes, *La Nación* de Buenos Aires; miembro fundador de la *Sociedad Juventud Lauretana*; integrante de la comisión de festejos del Centenario y del Sesquicentenario; por muchos años fue Juez de Paz y Secretario Municipal.

En su polifacética labor, se destaca su pasión por la historia de la localidad. Esto lo llevó a escribir los antecedentes históricos de la fundación de Loreto desde el *Número 14*, aparecido el 7 de octubre, hasta el *Número 18* del 18 de noviembre de 1917 de *El Lauretano*. En tanto, los últimos números del semanario de ese año se dedicaron casi por completo a informar sobre la marcha de la organización de los festejos del Centenario y la diagramación del programa de actividades para tal fin.

Los antecedentes fundacionales se configuraron en el formato de cinco breves crónicas que tenían continuidad, de entrega a entrega. No llevaban la firma de Ramírez, pero sabemos que él las escribió porque su trayecto de investigación nos conduce a su libro titulado *Apuntes históricos sobre el asentamiento jesuítico de Loreto en tierras correntinas. – 1817/1967*, inédito hasta fines de 2017, cuando sus herederas llevaron adelante el proyecto de su publicación.

En algunas de esas entregas utilizó el seudónimo de Tirso. Quizá esto fue en referencia a Tirso de Molina, destacado dramaturgo, poeta y narrador del barroco español. La elección del alias no hace más que confirmar la afición de este grupo de redactores por la literatura y en especial por la literatura española, presente en todos los indicios.

En la construcción histórica por entregas, la **primera crónica** puede leerse en el *Número 14* del semanario fechado el 7 de octubre de 1917. Este texto narra cómo la población indígena en las Misiones huye de los ataques lusitanos en procesión con sus imágenes religiosas y se instala próximo al pueblo de Ituzaingó, conocido con el nombre de Tranquera de Loreto. El escrito comienza así:

Loreto, una de las reducciones de los jesuitas en Misiones hallábase en el apogeo de su grandeza al empezar el siglo XVIII, pero expulsados los jesuitas por Carlos III las reducciones quedaron abandonadas a sus propios esfuerzos pues los dominicos y franciscanos reemplazantes de aquellos no conocían la psicología indígena, siéndoles imposible go-

bernarlos con acierto como sus antecesores (...)
(...) Loreto, una de las reducciones de las Misiones Occidentales, ante el avance lusitano de 1817 tuvo que ser evacuado por la población indígena que abatía en decadencia en medio de las selvas que aun marcaba uno de los jalones de grandeza jesuítica (...) Cuenta la tradición religiosa que en el templo de la localidad existían varias imágenes muy veneradas por los indígenas, quienes les profesaban una fe tal que llegaba al fanatismo. Estas imágenes eran tres, a saber: la virgen de Loreto, patrona del pueblo, el Corpus y La Candelaria. Temerosos de que aquellas imágenes cayeran en manos del enemigo, la evacuación se convirtió en una gran procesión de tres imágenes, quiénes a través de las selvas y de los pantanos traían su fe, su lengua y sus costumbres.

Los lusitanos persiguieron a este grupo de creyentes, hasta el valo próximo al actual pueblo de Ituzaingó, conocido con el nombre de Tranquera de Loreto (...)

La **segunda crónica**, corresponde al *Número 15*, publicado el 14 de octubre de 1917. Allí se narra la historia del “indio payaguá adivino” que alertaba la proximidad del enemigo en el penoso éxodo entre montes y selvas. Aunque no lo explicita aquí, sabremos luego, por los *Apuntes históricos* (libro manuscrito) que esta historia habría surgido con datos de la narración de Ana Chapay, nieta de don Blas Chapay:

Cuenta la tradición que en estas cruzadas de su fe acompañaba un indio payaguá que desempeñaba el papel de adivino, cuidando de los posibles peligros a los que estaban expuestos durante una larga odisea (...)

(...) El famoso payaguá dio la voz de alerta porque el enemigo se aproximaba. Por el aviso oportuno del adivino no fueron descubiertos (...)

Figura 6. Página 5
del Semanario N° 17,
con la representación
visual del director
Antonio F. Ramírez.



La **tercera crónica**, del *Número 16*, del 21 de octubre de 1917, cuenta las instancias en que la población llega a Lomas de Yatebú y comienzan las construcciones para el asentamiento comunitario:

Cuatro lagunas próximas unas de otras en forma de cuadrilátero marcaban una pequeña loma poblada de bosquecillos y cuyos naturales llamaban “Rodeo Yatebú” ha sido el lugar indicado para su estacionamiento definitivo.

Existía una pequeña quinta rodeada de caraguatá y a la que se entraba por angostas picadas hechas por los animales vacunos únicos moradores del lugar.

Bajaron las imágenes bajo uno de los frondosos naranjos, preparándose a construir a corta distancia una choza que serviría de iglesia.

Frente delinearon una extensión para la plaza, haciéndose alrededor de ella unas cuantas chozas para morada de los peregrinos.

Por su parte las tropas armadas que custodiaban los ídolos de su fe, edificaron a 70 metros de largo para el cuartel militar. A esta población bautizaron con el nombre de la imagen que desde remotas regiones venían tratando de que no caigan en manos extrañas: Loreto, tal es el nombre del pueblo en germen.

La **cuarta crónica** aparece en el *Número 17*, el 28 de octubre de 1917, y narra cómo el nuevo pueblo reproduce la organización de las reducciones jesuíticas en su trazado y modo de vida. Entre las primeras autoridades del pueblo destaca a Don Blas Chapay, el comandante Guayaré, luego Zapará y Mburayá:

La nueva población era en un todo un fiel reflejo de las costumbres jesuíticas. Organizaron una capilla, fundaron una escuela, y repartieron las tierras... para los trabajos de agricultura.

Don Blas Chapay, uno de los de más vasta ilustración entre los emigrados, era el maestro de escuela. La enseñanza tenía por base el conocimiento de los

preceptos cristianos, y en segundo lugar la lectura, escritura y aritmética.

La música era el principal elemento para la atracción de los niños al santuario augusto al estilo jesuítico. A las niñas se les enseñaba únicamente la doctrina cristiana, negándoseles la enseñanza de las demás materias.

La lectura y escritura hacía exclusivamente en guaraní, lo mismo que las oraciones y la pasión de Cristo tal como habían aprendido de los jesuitas.

Como no tuvieron sacerdote para las ceremonias y fiestas del culto, hacía las veces de éste el maestro de escuela.

Comandaba las fuerzas militares el mayor Manuel Guayaré, quien era el jefe supremo de la nueva población.

Zapará hacía las veces de Juez de Paz y Mburuyá el de corregidor, quien tenía por misión velar por las buenas costumbres y hacer cumplir las órdenes de la comandancia.

La última y **quinta crónica** de la historia fundacional, se publica en el *Número 18*, el 18 de noviembre de 1917 y relata el modo en que los migrados viven de la faena y venta de cuero de ganado, abundante en la zona. También describe las circunstancias en que Loreto es acogido por el Gobierno de Corrientes en 1927. Destaca a don Pedro Barreda dedicado a la arboricultura como el cuidador del único ejemplar de los naranjos que fueron testigos de la fundación de Loreto, aún en pie entonces, cerca de la laguna juncal. También habla del traslado de la plaza a dos cuadras al este y del lugar fundacional, hacia el cementerio; pinta brevemente el panorama actual de la localidad, a la luz del Centenario, de la siguiente manera:

Existían en los alrededores dos únicos establecimientos ganaderos: el de José María Infante y de Salas. La hacienda del primero calculándose de 25 a 30.000 cabezas de ganado, que se extendía de las inmediaciones de San Miguel hasta orillas del Paraná.

Reprodujese nuevamente un episodio de la época colonial: los emigrados tenían la orden de faenar los animales comprometiéndose a develar únicamente el cuero, lo que prueba que este valía más que la carne.

Refiérase también que en este vasto dominio existían animales sin marca, ni señal, ariscas y en su mayor parte bravos, que internábanse en las selvas o en los esteros inaccesibles del oriente, quienes de acuerdo a órdenes de su presto propietario podían ser reducidas a beneficio de sus dominadores.

Los más audaces internáronse en busca del vellocino, para tratar de resolver el problema de subsistencia.

En 1827 acogióse oficialmente a la categoría de pueblo enviando dos delegados ante el gobernador de Corrientes.

El hacha cruel del indio Cerdán volteó muchos de los naranjos, mudos pero elocuentes testigos de la fundación del pueblo, quedando en la actualidad un ejemplar único, merced a los cuidados del señor Pedro Barreda, meritorio hombre público de esta localidad que en su ancianidad hasta su muerte dedicóse a la arboricultura, convirtiendo aquel lugar histórico en un jardín lleno de atracciones y deleites.

Hoy el coloso de los tiempos yerguese en medio de un bosquecillo a 30 metros de la laguna juncal, cobijando entre su ramaje a las avecillas que buscaban su protección o que piden hospedaje para construir en ellas sus nidos con el perfume de sus azahares.

La plaza delineada por los fundadores fue trasladada dos cuadras al este vista la mala ubicación y la famosa Cruz clavada en ella con algunos símbolos de la pasión de Cristo se cambió al actual cementerio, donde debido a la violencia de las tempestades y al número de los años que cuenta en sus haberes hállase semideshecha.

Y el pueblo que empezara con unos cuantos ran-

chos alrededor de una extensión de tierra destinada para plaza, al cumplir sus cien años de vida, ha extendido considerablemente su población contando con varios edificios modernos, con comercio próspero, convirtiéndose sus tierras en chacras, que erced al esfuerzo y trabajo paciente de sus moradores.

Reflexiones finales: aportes y proyecciones de la escritura loreтана

Como puede leerse hasta aquí, *El Lauretano* constituye un documento de relevancia para nuestra reconstrucción histórica porque imprimió las primeras narraciones sobre la fundación, que luego don Antonio Ramírez ampliaría en sus *Apuntes históricos* (...). Por ello, el pueblo de Loreto ha destacado oportunamente el aporte de Ramírez a la cultura a través de un reconocimiento municipal en 2013 (Figura 7). En este sentido, considero que hacemos honor a su trabajo y al del grupo de redactores que sostuvo el semanario volviendo a releer y divulgar estos textos.

En esa práctica de lectura, otra de las dimensiones a destacar del emprendimiento de comunicación es su modalidad narrativa vinculada al cruce de géneros, no sólo asociada al periodismo, al relato de reconstrucción histórica, sino también al análisis social y a la literatura.

Algunas descripciones cargadas de alegorías y metáforas exacerbadas de sentimiento me hicieron notar el importante influjo romántico presente en estos textos, que tampoco dejan de lado la reproducción del registro popular, típico de la comunidad. El análisis de estas formas tan diversas de escritura podría conducirnos a revelar todo el mundo de consumo y producción literaria loreтана de los siglos pasados, sobre lo que poco se ha escrito y reflexionado.

Este tipo de indagación podría servirnos incluso para describir las condiciones de producción y emergencia de otros grandes exponentes de las artes y las letras loreitanas. Algunos de ellos cultivan registros de escritura tan diferentes, como es el caso de los contemporáneos Oscar Portela y Mario Bofill. El primero fue un escritor erudito, que pasó su infancia en Loreto, residió en Corrientes hasta su fallecimiento en 2014 y logró reconocimiento nacional e internacional por su obra literaria, influenciada por la filosofía alemana.

Recientemente, un proyecto de Biblioteca Popular en nuestra localidad lleva su nombre (Figura 8). Un poema de este autor con referencia a la localidad puede apreciarse en el *Texto Anexo I*. Por su parte, el segundo es uno de los cantautores más populares de Corrientes que a través de las letras de sus chamamés recrea paisajes e historias locales con la sencillez del relato popular y la riqueza del yopará (mixtura del guaraní y español), hablado en la zona. Como muestra de las letras de Bofill, se incluye en el *Texto Anexo II* el chamamé homenaje al Bicentenario, que el compositor presentó en el festival del 8 de septiembre de 2017 (Figura 9).

Entre esas proyecciones escriturales y casos sobresalientes actuales, vale mencionar también que asistimos a la circulación provincial de los cuentos y relatos de don Darío Guayaré. Sus escritos permiten revisar nuestra historia desde otra visión, en la que se destaca la narración de las vivencias del autor como descendiente del comandante José Ignacio Guayaré y que mantiene con orgullo su apellido y memoria guaraní en su escritura.

Por otra parte, vale decir que como misión relevante para seguir el análisis de *El Lauretano* nos queda continuar buscando los mensuales perdidos, imposibles de hallar hasta fines de 2017. Al respecto puedo agregar que mientras escribía este texto Ana Dupey me relata que junto a investigadoras del INALP llegaron hasta el archivo de una asociación del barrio de Flores, en la Ciudad de Buenos Aires, vinculada al periódico Eco de San José de Flores con el que se intercambiaba *El Lauretano*. Las colegas albergaban la esperanza de encontrar allí más ejemplares, pero fue en vano. Tampoco en la Biblioteca del Congreso de la Nación pudieron brindar información positiva sobre el paradero de los números perdidos.

Particularmente, he consultado el archivo de bibliotecas populares de localidades vecinas, en los que creemos pueden guardarse ejemplares, aunque hasta el momento las indagaciones no dieron con ninguna copia. Aún quedan muchos espacios por visitar.

También las pistas condujeron al Archivo de la Provincia de Corrientes. Allí gentilmente tanto su director, el profesor Enrique Deniri y su colaborador más cercano, el Dr. Dardo Ramírez Braschi, se mostraron muy predispuestos a la búsqueda. Sin embargo, en los registros no había rastros. “Estoy realizando una compulsa con los que trabajan hace más tiempo en el Archivo”, escribió

Deniri luego de la primera consulta; explicó que la pesquisa resultó infructuosa y agregó que “nadie oyó hablar de esa donación y no hay ejemplares archivados de ese semanario”, aunque se comprometió a seguir investigando.

Sabemos por los escritos de don Ramírez que un incendio a fines de los años 1950 redujo a cenizas el mimeógrafo que posibilitaba la reproducción del periódico, y gran parte del archivo del mensual. No obstante, la colección pudo salvarse de manera incompleta y será nuestra tarea como loreanos recuperar las copias que pudieron quedar en manos de suscriptores o en los archivos a los que Ramírez donó ejemplares.

Figura 7. Placa de reconocimiento donde descansan los restos de Antonio Ramírez.

Foto: NEDIM.



Figura 8. La Biblioteca Popular lleva el nombre de Oscar Portela.

Foto: Gentileza Biblioteca.





Figura 9. Mario Bofill se presentó junto “Tripa” Rodríguez, “Bebo” Gómez y “Chingoli” Bofill en el festival del Bicentenario y en este marco presentó su tema homenaje a los 200 años de Loreto.

Foto: NEDIM.

Texto Anexo I

Loreto

(aire de milonga)

A Guillermo y Ana

Tanto silencio me tísna.
Me ahombra el alma.
Tanta morada vacía,

Tanto dintel escombrado,
Tanta puerta mutilada.
Eso es la vida señores.
Mientras nos vamos muriendo
En pos de esperanzas vanas,
Retornar es imposible

Las flores no dicen nada.
En el jardín un 'suindã'*
Se posa oscuro en las ramas.

Así somos despedidos,
Porque despedirse es canto,
Es camino de intemperie

Sin rebozo ni posada.
Como siempre estoy conmigo,
Dialogando y recordando.

Oscar Portela - Loreto. Corrientes.
Mayo 15 de 2005

*en idioma guaraní, ave que emite
un canto triste y melancólico.

Texto Anexo II

Al Pueblo de Loreto

(En el Bicentenario de su Fundación)

Sabían que era inminente asaltar al poblado
Virgencita de Loreto resguardarte era salir
Y fue en nombre de su imagen hermosa pintada en oro
Como precioso tesoro de tu gente guaraní.

*Japytámandiko'apeavañe' oñehendu**
Hace ya 200 años allá en loma Yatebú **
Entre laguna y laguna el frente será pequeño
Y podríamos defendernos siempre en nombre de la cruz

Aprendieron de Jesuitas como construir un pueblo
Aquellos curas maestros de tierra roja y de amor
Chapai, Guarepí, Pimienta, Guarí, Chaveté, Cuyé
Y muchos más guaraníes que se afincaron allí.

Por eso es que festejamos 200 años Loreto
Con alegría en el pecho con ritmo de chamamé
10 de diciembre la virgen, septiembre 8 fundamos
Y que estamos como hermanos bajo el manto de la fe

Y fue progresando el pueblo con casas de corredores
Con palenque almacén de adobe que al campo solía surtir
Cómo costó transferir hacia las grandes ciudades
Los sueños de mocedades que estaban lejos de allí.

Imagen La Candelaria *ouko' ápe opytaha****
Creyentes, con esperanza somos amantes de libertad
Por eso es que festejamos 200 años de vida *porá*****
Viva el pueblo de Loreto por siempre felicidad.

Letra y música: Mario Bofill – Septiembre 8 de 2017

Nota del editor: en guaraní
(*) 'Ya nos quedamos acá'
Avañe'e (guaraní) se escucha;
(**) loma de garrapata;
(***) vino acá para quedarse;
(****) vida linda
-traducción Cecilia Gimeno-.

Fuentes y documentos

Semanario *EL LAURETANO*. Números 1 a 20, editados desde el 1 Julio al 2 de Diciembre de 1917. Copias disponibles en el archivo de la Asociación Nuestra Señora de La Candelaria. Consulta: Febrero-Marzo de 2017.

Bofill, Mario (2017) “Al pueblo de Loreto (en el Bicentenario de su Fundación)”, Letra de chamamé. Disponible en placa recordatoria obsequiada por el cantautor al Pueblo de Loreto a través de la Intendencia Municipal. Consulta: Septiembre de 2017.

Portela, Oscar (2005) Loreto (aire de milonga). En: Portela, Oscar (2006) *Antología Poética*. Ediciones da Eira, Santiago de Compostela.

Bibliografía

Ramírez, A. (n.d.). *Apuntes históricos sobre el asentamiento jesuítico de Loreto en tierras correntinas. – 1817/1967*. Manuscrito. Inédito.

Solís Carnicer, M, Chao, D. & Ayala, B. (2013). Prensa y Política en Corrientes. Una aproximación a los periódicos correntinos del periodo 1909-1930. En *Anales N°15 Año 2013 de la Junta de Historia de Corrientes*, Corrientes: Moglia.

Agradecimientos

Al Sr. Miguel Ojeda y a la Asociación Nuestra Señora de La Candelaria.

A la Dra. Ana María Dupey

Al profesor Enrique Deniri y el Dr. Dardo Ramírez Braschi

Al Sr. Fabián Brizuela

A la Municipalidad de Loreto

A la familia de don Antonio Ramírez. En especial a Martha Ramírez y Luz María Ramírez.



Laguna Juncal. Enclave fundacional.
[Fotografía Irma Gamarra]

LAS IMÁGENES JESUÍTICO-GUARANÍES FUNDADORAS DE LOS PUEBLOS IBERANOS

Alfredo J. E. Poenitz



Doctor en Antropología
Social

Docente - Investigador

UNIVERSIDAD NACIONAL
DE MISIONES [UNaM]

Introducción. La historia de un naufragio. Misiones entre 1810-1820

Al período de poco más de tres décadas de decadencia económica, social, poblacional y política que siguió a la expulsión de los Padres de la Compañía de Jesús en 1768, le continuó un ciclo de otras tres décadas donde la sociedad guaraní-misionera cayó en un naufragio irremediable. Al final de esa etapa, la provincia guaranítica de Misiones desapareció como entidad formal, los pueblos quedaron absolutamente arruinados después de largos años de guerra y premeditada destrucción, las estancias cercanas a los pueblos en conflicto, abandonadas y las más lejanas reocupadas por hacendados criollos. Las familias indias, finalmente, se mezclaron con la población criolla iniciándose un rápido proceso de mestizaje étnico y cultural que identifica aún hoy a un amplio sector de los habitantes de los ámbitos rurales del litoral rioplatense.¹

Dentro de ese proceso general de decadencia y disolución de lo que fuera la brillante experiencia jesuítica entre la población guaraní, se destaca como la estocada final de la desaparición de la provincia de Misiones la década posterior a la Revolución de Mayo, en especial el ciclo artiguista. En ese conflictivo período, el pueblo misionero se transformó en un pueblo militarizado y sus componentes, los indios guaraníes, prácticamente tomaron un carácter de ciudadanos-soldados, sometidos a permanentes movilizaciones militares.

José Artigas, en ese contexto basó su fuerte popularidad entre la población indígena más por su política antilusitana que por sus ideas federales, que nada nuevo representaban a un pueblo que prácticamente las habían desarrollado a lo largo de toda su historia social y política. Abandonado por los poderosos comerciantes que en un principio le fueron leales, más preocupados por salvar sus intereses particulares que por las ideas de don José, el caudillo quedó sólo con los que poco o nada tenían. Los gauchos encolumnados en su caballería, grupos de charrúas y los modestos naturales de las Misiones

1 Este es el tema principal del libro de Edgar y Alfredo Poenitz (1993), *Misiones. Provincia guaranítica, defensa y disolución*.

se cohesionaron firmemente en torno a su liderazgo, más aún cuando aquél designara a un indio misionero, Andrés Guacurarí como Comandante General de las Misiones en armas.

En general, durante las guerras artiguistas, entre 1815 y 1819, la región mostró dos escenarios. Uno, sobre la frontera del río Uruguay con el Imperio portugués, donde los ejércitos guaraníes se desangraban en interminables combates con las fuerzas luso-brasileñas de Chagas Santos. El otro escenario fue el del río Paraná, donde, si bien no hubo importantes sucesos militares, los misioneros debieron lidiar con las pretensiones paraguayas sobre ese territorio.

Los quince pueblos que quedaron en lo que hoy es territorio argentino al final de las guerras artiguistas, en 1819, fueron destruidos e incendiados, culminándose con ello el ciclo de la diáspora del pueblo guaraní.

En los Siete Pueblos Orientales, en poder portugués desde 1801, se vivió el mismo proceso. En cambio, los ocho pueblos que quedaron en territorio paraguayo sobrevivieron a su régimen de comunidad hasta 1848 cuando Carlos Antonio López decidió liberarlos y convertirlos en ciudadanos de la República.

Esos ocho pueblos al occidente del río Paraná habían quedado bajo administración del Paraguay como consecuencia del fracasado intento de Manuel Belgrano de buscar la adhesión de ese gobierno a la Revolución de Mayo. Después de las conocidas derrotas del ejército patriota en Tacuarí y Paraguarí frente a las fuerzas paraguayas, en 1811, se firmó un tratado entre ambos gobiernos, en el que se dispuso que el departamento de Candelaria (conformado por los pueblos de Loreto, Corpus, San Ignacio Miní, Santa Ana y Candelaria) quedara “en custodia” del gobierno de Asunción, mientras que el departamento de Santiago (los ocho pueblos al occidente del Paraná) se integrara definitivamente al nuevo estado naciente. La negativa del Paraguay a participar en la Asamblea de 1813 hizo que el carácter provisorio de la administración del departamento de Candelaria se transformara en definitivo. En 1815, Andrés Guacurarí recuperará temporariamente este distrito pero sólo por un par de años, pues, mientras este comandante indio con los valientes soldados guaraníes de los pueblos del Uruguay se desangraba en interminables luchas contra las fuerzas luso-brasileñas de Francisco das Chagas Santos, Comandante de las Misiones portuguesas, el gobernador paraguayo Gaspar Rodríguez de Francia, en 1817, invadía, incendiaba y destruía los pue-

blos de Candelaria, arreando esa población a su territorio. En ese contexto histórico, un grupo de familias conformado por aproximadamente 1700 almas logró resistir la coerción paraguaya huyendo hacia el territorio del Iberá donde fundaron los pueblos de Yatebú (Loreto) y San Miguel, en jurisdicción de una vieja estancia jesuítica, Curupaytí.

El resultado de este trienio de luchas permanentes fue fatal para la sociedad guaraní-misionera. Mientras la mayoría de la población activa murió en estos largos años de guerra, los ancianos, mujeres y niños debieron abandonar sus aldeas y fundar pequeños poblados, que más que entidades urbanas se constituyeron en albergues temporarios o refugios improvisados.

Los más importantes fueron San Roquito y Cambay, en el extremo sur del Iberá, de efímera duración y San Miguel y Yatebú (Loreto) que sobrevivieron en el sector norte de este humedal (Figura 1).

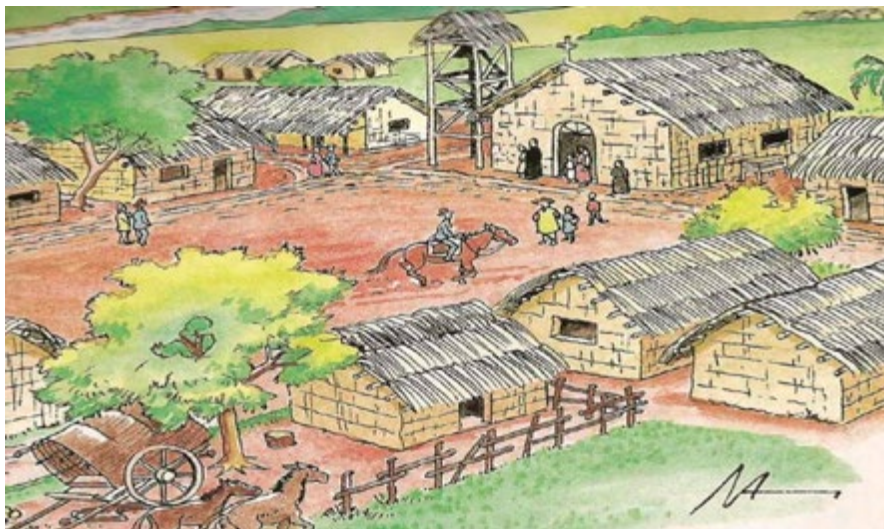


Figura 1. Los pueblos-refugio fundados después de las guerras artiguistas conservaron el esquema urbano de los pueblos jesuíticos.

Nuevos éxodos, nuevos pueblos (1817-1828)

Durante este período del artiguismo en Misiones, una pintura común era aquella que mostraba las solitarias campañas transitadas por grupos de viejos, mujeres y niños que, en peregrinación, se trasladaban de un lado a otro

en busca de refugios seguros para escapar de las guerras. Las descripciones que han quedado sobre estas migraciones internas de la Misiones guaranítica coinciden, en general, en las profundas demostraciones de fe de ese pueblo castigado por decenas de años de constantes penurias.

En la región oriental del Uruguay, por ejemplo, cuando Fructuoso Rivera, en el medio de la Guerra Cisplatina se interna en el territorio de las Misiones Orientales, concentra las familias guaraníes que aún residían en los antiguos Siete Pueblos y las traslada al territorio oriental, donde funda una nueva localidad, Santa Rosa de la Bella Unión, a orillas del río Quareim, en la frontera entre la Banda Oriental y el Imperio del Brasil. Esa peregrinación que duró más de dos meses, entre noviembre de 1827 y enero de 1828, tuvo un testigo directo, don Manuel Antonio Pueyrredón que dejó un testimonio excepcional del nuevo éxodo guaranítico:

Cada reducción o tribu marchaba como en procesión, presidida de los ancianos que llevaban los santos principales. El pueblo conducía multitud de santitos. A la cabeza iba la música. Cada tribu tenía la suya, compuesta de violines. Los músicos son también los cantores. —Y más adelante agrega—: [...] las carretas contienen santos, campanas u objetos semejantes, de indígenas tan fanáticos y apegados a estas cosas [...]

De Bella Unión poseemos estos vívidos relatos de testigos oculares. No obstante, de otros éxodos semejantes de la misma época no contamos con testimonios tan elocuentes. Pero sí se sabe, por ejemplo, que, una vez arribado el grupo de guaraníes misioneros de La Cruz y Yapeyú a Cambay, en 1819, una de las prioridades fue levantar una iglesia, que, por lo efímero de la duración de la comunidad nunca llegó a concluirse. Quiere decir que la necesidad de un centro de culto era demasiado importante para estos migrantes.

Las peregrinaciones de abuelos, mujeres y niños “con sus santos a cuestas”, se repite en toda la zona de la dispersión guaraní-misionera. Así, por ejemplo, destruida Yapeyú en 1817, grupos de familias migraron hacia Mandisoví, donde depositaron sus imágenes religiosas en una capilla que había fundado en 1777 don Juan de San Martín. Esta imagen es hoy la Patrona de la Dió-

cesis de Concordia.² Otra imagen de la Inmaculada Concepción entronizada en el modesto campamento de Caá-Carai, a orillas del río Aguapey, fue llevada en peregrinación hasta Itatí, cuando se abandonó esta guarnición en 1818. Nicolás Aripí, uno de los caudillos que sucedieron a Andresito en el liderazgo de los pueblos misioneros organizó una “romería” desde Itatí hasta San Roquito para trasladar una imagen de la Virgen hacia aquel pueblo que nacía. La imagen tutelar de Nuestra Señora de Concepción fue llevada vía fluvial por el río Uruguay, para preservarla de la destrucción de los luso-brasileños de Chagas y se la depositó en la localidad correntina de San Roque. Esos son los casos documentados, los que se han preservado, ¡cuántos más habrán ocurrido que desconocemos por ausencia de datos! (Figura 2).

Medio siglo después de la culminación del proyecto misional jesuítico con la comunidad guaraní, el aporte cristiano a esta cultura eminentemente religiosa permanecía en las generaciones herederas de estas enseñanzas dando esperanzas a este pueblo migrante y peregrino. Con el tiempo se constituirá en una característica fundamental del nuevo mestizo de sangre guaraní-criolla que comenzaba a poblar los campos correntinos, mezclado genéticamente, pero que en su esencia mantiene la espiritualidad que irá tomando diferentes figuras con el paso del tiempo.

San Miguel y Loreto, cofres de la imagería jesuítico-guaraní

A fines de 1817, un grupo de aproximadamente 1700 guaraníes provenientes de los pueblos de Candelaria, Loreto, San Ignacio, Santa Ana y Corpus, destruidos e incendiados por el general paraguayo Rodríguez de Francia, con las imágenes religiosas sobre sus hombros como único avío, peregrinaron a lo largo de más de 150 kms. para afincarse en la zona denominada “lomas del Yatebú”, al norte del Iberá.

La diferencia de estos grupos con las familias migrantes del oriente misionero, sobre el Miriñay, radica en que su asentamiento en antiguas estan-

2 La tradición oral afirma que el último caudillo guaraní de Federación, Miguel Guarumba, conservaba en custodia la imagen de la Inmaculada Concepción que don Juan de San Martín, en sus tiempos de teniente de gobernador del departamento de Yapeyú, había asignado a la capilla de la estancia de Mandisoví, por él fundada en 1777. A su muerte, presidió el altar mayor de la iglesia de Federación y en la actualidad, por decisión pontificia, es la patrona de la diócesis de Concordia (Poenitz & Poenitz 1993: 293).

cias jesuíticas sobre el norte dellberá fue definitivo; estos núcleos urbanos perviven hasta la actualidad.

Estos pueblos constituyen la última manifestación en suelo actualmente argentino de aquellos guaraníes que buscaron sobrevivir conforme a sus antiguas costumbres y tradiciones.

Las imágenes transportadas en 1817 por estas familias emigradas de los pueblos del departamento de Candelaria tomaron diferentes rumbos a lo largo de toda la campaña correntina. Algunas, quizás las más importantes por su porte, fueron destinadas con el tiempo a centros de culto importantes, como el imponente Jesucristo Yacente que se exhibe en la Catedral de Corrientes (Figura 3).

Otras se conservan en improvisados museos en la sacristía de San Miguel o en la antigua capilla de Loreto. Algunas han permanecido a lo largo del tiempo en capillas menores, generalmente rurales y muchas se conservan en pequeños oratorios familiares. Hemos encontrado imágenes guaraní-misioneras en este tipo de ermitas en un amplio espacio cercano a Loreto y San Miguel. Existen en San Antonio de Mburucuyá y parajes cercanos como Manantiales Sur y Manantiales Norte, también en CaáCatí y, por supuesto, en puestos rurales de Loreto y San Miguel, como San Juan Porajhu, Ñu Guazú (Campo Grande), Mboycuá (Cueva de víboras), Curuzú Laurel, Curupayti, etcétera.³

La Virgen de Loreto, una de las transportadas en 1817, como Patrona fundadora del pueblo correntino de ese nombre, preside, en un ornamentado altar, en lo más alto del templo, todas las ceremonias que allí se celebran. Es una hermosa talla de madera, de 1,64 mts. que forma parte del arte guaraní-misionero, según afirma Sustersic, quien fundamenta los muchos y variados elementos propiamente guaraníes que revisten el arte jesuítico. Una imaginería caracterizada por la simetría, la frontalidad y las enfatizadas miradas hacia el espectador, brindan una particularidad notable a este arte guaraní-misionero (Sustersic 2010). Y ya presidía esta imponente imagen, desde mucho antes, la iglesia del pueblo jesuítico de Loreto, donde se hallaba entronizada en una capilla propia, independiente de la iglesia. Se trata de una talla esculpida en los talleres durante la época de oro de la historia guaraní-jesuítica (Figuras 4 y 5).

3 En 1982, la Academia de Bellas Artes de Buenos Aires publicó un inventario de los objetos de arte de Corrientes, donde aparecen algunas de las imágenes a las que nos referimos en este trabajo.



Figura 2. Inmaculada Concepción. 1,70 m.

Museo de San Roque.
Corrientes



Figura 3. Cristo crucificado transformado en yacente.

Catedral de Corrientes

Mantuvo su originalidad y su carácter guaraní, con sus pliegues rectos y paralelos, sobrios, sin pomposidades, con el rostro casi adolescente, sin mantilla, de tez cobriza y los cabellos negros y largos, descubiertos y caídos sobre los hombros, como lo usaba, en ocasiones solemnes, la mujer guaraní, hasta unas tres décadas atrás cuando fue repintada por torpes escultores.

Para los ojos científicos de un historiador del arte, la imagen con la repintada perdió la esencia con la que fue concebida; perdió la “hechizante” mirada hacia el orante. Para los ojos del pueblo devoto, la Virgen regresó “enfadada con el pueblo que la dejó irse con extraños” y a partir de allí “ya no los mira”. Es lo que aún persiste en el colectivo loretano. Es que la grotesca repintada modificó algo esencial de la imagen: su mirada tierna y profunda, la de la Madre Tupasy⁴ que acompaña y da esperanzas al destino de un pueblo sufrido que deposita en ella toda su esperanza, su amor y su fe. Y por eso el dolor que crece con el paso del tiempo porque “ya no nos mira”, como repiten los pobladores de Loreto.

Mircea Eliade denomina “hierofanías” a estas imágenes; el sentido del árbol en el caso de los “gauchillos correntinos”, u otro tipo de simbologías religiosas, constituyen realidades que sirven de apoyo para hacer presente lo sobrehumano, en un espacio sagrado propio del creyente (Eliade 1979).

Un espacio sagrado permite obtener un punto fijo que orienta y da sentido a la vida del hombre religioso, del creyente. Y el espacio sagrado del correntino de estos espacios semirurales lo constituyen aquellos lugares donde son depositadas esas imágenes cargadas de valor cultural y religioso, sentido y reconocido. Son experiencias religiosas, a decir de Eliade, donde la manifestación de lo sagrado, a través, por ejemplo, de símbolos como las imágenes, fundamenta ontológicamente el mundo.

Lo real, y se desprende de las charlas informales que se mantiene con los lugareños, es que estas imágenes guardan un “aura” que moviliza a los devotos. Y esa aura no la tienen las imágenes de yeso de los templos. Para el hombre religioso del pueblo “la imagen tiene un sentido en sí misma, se ha convertido en un fin”.

Esta religiosidad fundada en la “ligazón vital de los devotos con las imágenes” está íntimamente ligada a una forma de verse con su historia y su cultura. Cada pueblo se apropia de símbolos que le brindan una identidad cultural. A esos símbolos el sujeto los resignifica. Y en ese verse del hombre con sus símbolos culturales, mucho tiene que ver su religiosidad (Poenitz 2012).

4 Tupa'sy 'madre del Señor'.



Figuras 4 y 5. Estado anterior al repintado y estado actual de la imagen de Loreto

Las imágenes fundadoras

Las imágenes veneradas en Loreto y San Miguel forman parte de aquellas que Sustersic (2010) menciona como “imágenes fundadoras”. Las denomina así porque no sólo pasaron a entronizar los pueblos y dieron su nombre a éstos, sino que también tuvieron un sentido fundante durante el proceso misional.

Las imágenes religiosas actuaron como un “pájé” en los grupos guaraníes de los primeros tiempos de la conquista religiosa, según lo advierten especialistas en el tema. Hechizaron al pueblo guaraní, como también los hechizó la cruz cristiana, según indica Branislava Susnik:

Los guaraníes veían en esta cruz un poder mágico similar al que el chamán podía tener en su mano con la sonaja, la mbaraca, instrumento musical que, según la creencia antigua guaraní contenía en su interior un ayvu, un alma...la interpretan como un poder mágico y no como un fundamento doctrinario [...] (Susnik 1982: 162).

Y ese poder mágico, ese “*pajé*”, puede ser aplicado a las imágenes, al principio pinturas sobre tela, que los jesuitas llevaron como único elemento evangelizador en sus primeros viajes misionales. Y fue tal la reacción inicial ante estos objetos de culto, que los misioneros le dieron una gran importancia a la labor artesanal de los talleres de producción de imágenes. No fue una repetición de las leyes de la estética artística europea la que movilizó a los “santos *apohara*” (escultores de santos). Fue el propio sentido que les dieron a esas imágenes a partir del influjo que les producía. Las imágenes talladas en los talleres jesuíticos no fueron concebidas exclusivamente con una finalidad estética, sino que se las construyó con una funcionalidad muy presente en el escultor, la de la seducción del inconsciente colectivo de su condición chamánica. La imagen tenía un efecto de poderoso “*pajé*” que conquistaba a los guaraníes.

Según Sustersic (2010) todo el pensamiento guaraní se construye a partir de visiones-imágenes y que la forma plástica, material dada por los santo-*apohara* a sus imágenes fue un breve paso de aquella concepción pre-jesuítica al recibido por los sacerdotes de la Compañía. La época postjesuítica permite apreciar, afirma Sustersic, la profunda pervivencia de la función chamánica de las imágenes, que se manifiesta en las nuevas fundaciones de los guaraníes emigrados de los diferentes pueblos. Y allí volvieron a cumplir sus funciones de presidir y estabilizar las fundaciones de los nuevos pueblos y los nuevos hogares que los contuvieron durante la diáspora.

Este fue el caso de las imágenes que fundaron los pueblos de Loreto y San Miguel. La hermosa talla de la Virgen de Loreto llevó a reemplazar el inicial nombre de *Yatebú* por el de Loreto. El grupo de peregrinos que continuó su marcha y fundó San Miguel, a ocho leguas de distancia de donde se afincó el primer grupo, lo hizo a partir de una hermosa talla del arcángel con el demonio *Añá* enroscado en su peana y con la cola amenazante, pisado por los pies del ángel. La mujer-demonio se toma la cabeza ante la punta de la lanza de Miguel y su cola se enrosca como si fuera una serpiente (Figura 6).

Así como el “rollo” español constituía el símbolo fundacional de un pueblo, en las comunidades guaraníes el símbolo fundante lo constituían las imágenes religiosas. Esas figuras se transformaban en patronos de los pueblos y toda la comunidad se identificaba con su santo fundador. Por ello, a pesar de que los treinta pueblos constituían un conjunto armónico de relacio-

nes recíprocas, un “*tupambaê*”, cada uno de ellos se hacía nombrar como los lorencistas, los ignacianos, los loretanos, los nicolasistas, los trinitarios, etcétera. Y en eso se diferenciaban de los pueblos católicos de otras partes, donde existía un santo patrono al que se le rendían grandes pompas en su día, pero existían otros templos con otros santos tutelares. En las Misiones Jesuíticas, y aún en el período posterior, existía un solo santo tutelar en el único templo del pueblo. Pequeñas capillas rurales también poseían su santo protector, pero en general se trataba de aquellos que acompañaban las tareas agrícolas, como San Isidro Labrador, nombre que se repite ininidad de veces en esos asentamientos rurales.

Los oratorios domésticos y la custodia de las imágenes

No ha sido posible encontrar en los archivos documentación respecto a los primeros tiempos de la fundación de los pueblos de San Miguel y Loreto. Pero es muy probable que las etapas constructivas de estos pueblos-refugio hayan continuado el esquema de otros casos semejantes, en los que sí existen datos que permiten recrear esos momentos.

Por los casos de aquellos testigos que observaron la construcción de Santa Rosa de la Bella Unión, a la que ya hemos hecho referencia, se sabe que la primera preocupación de aquellos guaraní-misioneros emigrados de las Misiones Orientales traídos por Fructuoso Rivera, no fue, como sería de esperar, la construcción de las viviendas para tantas familias transmigradas. Lo primero que se construyó fueron las siete capillas para los siete santos patronos de los siete pueblos orientales de donde provenían. Lo siguiente puede leerse en la nota de los “Jefes de los Siete Pueblos de las Misiones”:

A V.S. le consta, decían los corregidores de los Siete Pueblos al nuevo caudillo, don Frutos Rivera, que no han reservado para sí otra cosa que las imágenes de sus pueblos; se redujeron a vivir fuera hasta que se concluyesen las siete capillas[...] Para colocar decentemente las sagradas imágenes, y que no pensaron en construir cuarteles y ranchos sino después de concluidas las capillas [...](Padrón Favre 1996:123).

Algo semejante ocurre hoy en las pequeñas capillas domésticas que por decenas existen en los pueblos correntinos.

Pero no todas ellas poseen la factura de los talleres jesuíticos. Existe una mezcla de santos, que fueron incorporados con el paso del tiempo a la ermita, propia del sincretismo religioso que profesan estas mujeres. Puede verse a un Cristo Crucificado en miniatura, de evidente raíz jesuítica, rodeado de San la Muerte⁵ y el Gaucho Gil. O en un pequeño santuario familiar donde se conserva una Virgen crucificada, la Santa Liberata envuelta en una túnica roja, propia de los devotos del Gaucho Antonio Gil (Figura 7).

En la actualidad, estas imágenes se pasean en multitudinarias procesiones que recorren las calles de ambas comunidades. Fueron las imágenes tutelares, fundadoras, símbolos de un pueblo migrante que necesitaba de esos hitos en sus nuevos espacios de asentamiento para pervivir como nación.

Estas imágenes constituyen la ligazón de un pueblo con su pasado. Si bien ignoran mucho de su historia pretérita, la tradición oral ha sabido marcar profundas huellas en una población que guarda hondos sentimientos hacia esas tallas. Sentimientos que manifiesta a través de las plegarias y respetuosa contemplación. A pesar de la trágica historia de persecuciones y discriminaciones, aún permanecen en los habitantes de estos lugares resquicios de esa antigua identidad, promovida desde los mitos y la tradición oral y manifestada a partir de la forma de honrar estos símbolos religiosos. Esa veneración se ha mezclado, en un riquísimo sincretismo, con ciertos elementos paganos como San la Muerte o el Gaucho Antonio Gil, cuyas modernas imágenes aparecen mezcladas entre las tallas domésticas de la época jesuítica en ornamentados oratorios familiares, pequeños santuarios de devoción popular. Se ha fundado así, en estos recónditos espacios una particular religiosidad popular, en cierto modo alejada de la formalidad del culto, pero que cobra una enorme fuerza en el encuentro del creyente con su historia y su cultura.

5 San la Muerte, devoción pagana derivada seguramente del Cristo de la Buena Muerte o el Señor de la Paciencia. Tallado en pequeño tamaño, en hueso o madera, los campesinos ("menchos") se lo introducen en la piel. Muchas veces también se construyen pequeños San la Muerte con cartuchos de bala. Son considerados como muy buenos amuletos para evitar ser muertos en riñas.



Figura 6. San Miguel
con el demonio
Añã.0,78 m. San
Miguel. Iberá.
Provincia de
Corrientes



Figura 7. Santa
Liberata, vestida
con los colores del
Gaucha Antonio Gil

Fuentes y documentos

Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de Bienes Muebles. Provincia de Corrientes. Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 1982.

Bibliografía

Affani, F. (2002). *El tema de la Resurrección de Cristo y su recepción en la mentalidad guaraní. Prohibición, aceptación y continuidad de su celebración y tipo iconográfico en las Misiones Jesuíticas*. En Actas de las IX Jornadas Internacionais sobre as Missoes Jesuíticas. Sao Paulo.

Dri, R. (2005). Símbolos de identificación popular. En Amarilla, R. (comp.), *Bandoleros rurales correntinos*, pp.31-48. Corrientes: Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes.

Eliade, M. (1979). *Lo sagrado y lo profano*. Calabria: Labor.

Machon, J. F. & Cantero, D. (2008). *(1815-1821). Misiones, provincia federal*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.

Maeder, E. & Poenitz, A. (2006). *Corrientes Jesuítica. Historia de las Misiones de Yapeyú, La Cruz, Santo Tomé y San Carlos en la etapa jesuítica y en el período posterior, hasta su disolución*. Corrientes: Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes.

Padrón Favre, O. (1996). *Ocaso de un pueblo indio. Historia del éxodo guaraní-misionero al Uruguay*. Montevideo: Ed. Fin de Siglo.

Poenitz, A. (2012). *Mestizo del Litoral. Sus modos de vida en Loreto y San Miguel*. Corrientes: Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes.

Poenitz, E. & Poenitz, A. (1993) *Misiones, provincia guaranítica. Defensa y disolución 1768-1830*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.

Poenitz, A. & Snihur, E. (1999). *La Herencia Misionera. Identidad cultural de una región americana*. Posadas: El Territorio.

Pueyrredón, M. A. (1976). Campaña de Misiones en 1828. En *Boletín Histórico del Estado Mayor del Ejército de Uruguay*(BHEME), N°. 153-156. Montevideo.

Schaden, E. (1981). *A religião guarani e o cristianismo. Contribuição ao estudo de um processo histórico de comunicação intercultural*; En Anais do IV Simposio Nacional de Estudos Missioneiros *A População Missioneira*. (pp. 13-37) Santa Rosa, Rio Grande do Sul.

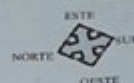
Sustersic, D. (2010). *Arte Jesuítico-Guaraní y sus estilos*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Sustersic, D. (2008). El arte de las misiones jesuíticas guaraníes: ¿guerra de imágenes o guerra de los pajé (Inédito).

Susnik, B. (1982). *El rol de los indígenas en la formación y en la vivencia del Paraguay*. Tomo I. Asunción: Instituto Paraguayo de Estudios Nacionales.



CIRCUITO RELIGIOSO



CIRCUITO CORTO DE TALLAS JESUITICO-GUARANÍ

- 1-Capilla Antigua
- 4-Casa de Ubaldo Chavotto
- 8-Capilla San Antonio
- 12-Casa de la Fila, Chapay
- 15-Capilla de Ntra. Sra. de la Candelaria
- 17-Casa de la Sra. Pascuala Fernandez
- 18-Capilla Santa Rita
- 19-Casa del Sr. Alberto Lescano

CIRCUITO COMPLEMENTARIO DE TALLAS

RESIDENCIAS ANTIGUAS

- 2-Casa de Teresa Gómez
- 3-Casa de Domingo Barrios
- 5-Casa de Fila, Guibones
- 6-Capilla Cruz de los Milagros
- 7-Capilla San Roque
- 9-Casa de la Sra. Ana Cabrera
- 10-Casa de la Sra. Esther Gomez
- 11-Familia Falcon
- 13-Casa del Sr. Rolando Acuña
- 14-Casa de la Sra. Petrona Gaulto
- 16-Casa del Sr. Raúl Morales
- 20-Casa de la Fila, Galarza
- 21-Capilla Virgen de Itati



La señalética del circuito religioso contempla más de 20 casas y capillas familiares que resguardan tallas guaraní-jesuiticas.
[Fotografía NEDIM]

CREENCIAS Y RELIGIOSIDAD POPULAR EN EL IBERÁ. LA FIESTA DE LA VIRGEN DE LORETO

Paola Barrios

Magíster en Antropología
Social

Docente - Investigadora

UNIVERSIDAD DEL
NORDESTE [UNNE]

La religiosidad popular ha sido históricamente el fermento de la cultura en América Latina. Es una expresión sincrética entre el catolicismo articulador de la devoción a los santos y a la Virgen en sus distintas advocaciones introducido por los españoles, con las cosmologías indígenas y las creencias de fe actuales, como los santos erigidos popularmente.

En la actualidad, el concepto de religiosidad popular ha sido discutido y problematizado desde distintas perspectivas, debido a su amplitud y diversidad de significaciones. El debate se desarrolla entre dos paradigmas teóricos: el modelo sustantivista-exclusivista, que limita lo religioso a las religiones en relación a las iglesias y las instituciones especializadas. Las perspectivas inclusivistas y funcionales buscan descubrir las nuevas formas que adopta lo sagrado —y por lo tanto, lo religioso— en la sociedad secular, explicando el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos, los sincretismos modernos de la creencia, los movimientos de renovación dentro de las religiones tradicionales, los fenómenos de sacralización secular: deportiva, musical y científica. Renée de la Torre (2013: 2) sostiene que estas teorizaciones observan estas prácticas como paralelas o alternas a las religiones institucionales y a las prácticas tradicionales; problemática que la induce a proponer una teoría basada en la concepción del “entre-medio” la institución y la religiosidad individualizada, en la que destaca el estudio de los cambios mediante su interacción con las tradiciones practicadas en el espacio de la religiosidad popular.

Eloísa Martín realizó un análisis de los estudios producidos y publicados en los últimos veinte años en la Argentina, con la finalidad de identificar las diferentes acepciones en torno al concepto de religiosidad popular, que comporta diferencias regionales y variaciones según tradiciones religiosas. La primera línea, dualista, basada en la rígida separación entre lo sagrado y lo profano, define a la religiosidad popular en oposición a la institución Iglesia y a los sectores dominantes. El segundo conjunto pone énfasis en las funciones que la religiosidad popular cumple en los sectores más pobres de la población, como un modo de enfrentarse con situaciones de carencia educativa, mate-

rial y espiritual frente a la ausencia de las instituciones —Estado e Iglesia— responsables de satisfacerlas. El tercer grupo propone la existencia de “otra lógica” analizando los fenómenos religiosos en los sectores populares¹ desde su positividad creadora; en un acercamiento al concepto de Renée de la Torre, que refiere a un espacio intersticial de negociación de conflicto, sí, pero donde los intercambios acontecen con diferentes resultados (Martín 2007:73-74). La autora propone una cuarta línea de análisis, entendiendo los gestos comprendidos bajo el concepto de religiosidad popular como prácticas de sacralización: los diversos modos de hacer sagrado, de inscribir personas, lugares, momentos, en ese contexto diferencial del mundo-habitado.

Desde esta perspectiva, caracterizaremos una serie de prácticas religiosas realizadas por sectores de la comunidad de la pequeña localidad de la provincia de Corrientes, Loreto. Las mismas integran el culto católico con tradiciones ancestrales y creencias de fe actuales, como elementos esenciales de su identidad. Nos planteamos si su actual reconocimiento y resignificación podría identificarse con los conceptos superadores de religiosidad popular que proponen autores como de la Torre, Semán, Martín, Carozzi, Friggerio. ¿De qué forma conviven, se relacionan y/o modifican diferentes creencias religiosas? ¿Por qué y en qué términos se produce el sincretismo entre prácticas y creencias aparentemente tan disímiles en la localidad de Loreto? ¿Existen jerarquías que diferencien unas creencias de otras? ¿Qué rol desempeñan los actores sociales y las imágenes en las celebraciones? ¿Qué conceptualización se podrían hacer acerca de la religiosidad actual de Loreto?

La religiosidad de un grupo humano es parte esencial de su cultura, es expresión de su identidad, los cambios y resignificaciones que experimenta son objeto de estudio de la Antropología cultural. Es preciso, entonces, hacer una referencia teórica al concepto de cultura.

Entendemos la cultura como una manera de construir el presente en términos del pasado. En este sentido, tradición e historia van de la mano para fortalecer la identidad y para establecer en las pautas del comportamiento social, vínculos reales e imaginarios sobre lo que alguna vez existió. Al entrelazarse ambas partes, la tradición y la historia, la memoria colectiva encuentra un lugar en las formas de contar esas historias, en la medida que narran even-

1 Entendemos por “sectores populares” la porción de la población con menor nivel de participación en las categorías de poder, de ingreso y de prestigio definido según los criterios hegemónicos.



Figura 1. Nuestra Señora de Loreto. Imagen ubicada en la Iglesia Nuestra Señora de Loreto. (Loreto, Corrientes). Traída en la migración guaraní de 1817.

(Fotografías: Paola Barrios)

tos que corresponden a un sistema simbólico que posibilita la recreación de esas significaciones (Pérez Taylor 2006:159).

El interés por esta temática² surge durante el desarrollo de trabajos de campo realizados en las poblaciones de la costa occidental del Iberá, referidas a la medicina popular o “curanderismo” y a la alimentación de tradición criollo-guaraní.³

El sistema Iberá siempre ha sido abordado desde las Ciencias Naturales, que han contribuido a difundir la imagen de ese mundo natural que ha preservado en su aislamiento a especies únicas. Entonces, pareciera que su magnífica naturaleza no permite vislumbrar el aspecto humano, es decir, su singularidad cultural. A raíz de esto, nos proponemos estudiar las creencias y costumbres de sus pobladores y de manera particular, los rituales cristianos que practica gran parte de la población, cuyos ancestros se vinculan a la cultura guaraní.

A diferencia de las misiones de guaraníes fundadas por los Jesuitas en el siglo XVIII sobre el borde oriental de la provincia de Corrientes, Loreto y su vecino San Miguel fueron originados espontáneamente por los guaraníes en su huida de la guerra y de la esclavitud en un movimiento migratorio desde el Guayrá, pasando por Misiones y llegando a los bordes del Iberá a principios del siglo XIX. Estos inmigrantes se encontraban bajo la advocación de la Virgen de Loreto y otro grupo de familias, bajo la de San Miguel; ambas imágenes eran trasladadas desde su asentamiento misionero, lo cual responde al origen de la denominación de sus pueblos y al reconocimiento de una historia en común.

Conocer las tradiciones y creencias de los actuales pobladores supone remontarse al pasado, en tanto se trata de un aspecto de la cultura que indica aquello que perdura en el tiempo. Es decir, que habría que reconocer cuáles son los aspectos de la tradición criolla jesuítico guaraní que hoy persisten en sus descendientes y que son resignificados sobre las bases ya existentes.

2 Proyectos de investigación desarrollados entre los años 2005-2010, financiados por la Secretaría General de Ciencia y Técnica. UNNE.

3 Entendemos la tradición criolla como el conjunto de representaciones heredado por los americanos de sus ascendientes europeos, ya sea de los conquistadores o de inmigrantes modernos. En el caso argentino, se vincula más fuertemente a la cultura española; a la jesuítica guaraní, como el cúmulo de ideas, valores y creencias provenientes de los pueblos originarios de esa etnia, influenciadas por la obra evangelizadora/ “civilizadora” de los Padres de la Compañía de Jesús entre los siglos XVI-XVIII. Por lo tanto, en este trabajo tomamos lo criollo-guaraní como la fusión de ambas tradiciones, el resultado de cinco siglos de contacto entre culturas, amalgamadas, en buena parte, por la acción de los Jesuitas en el caso de las Misiones de las que formaba parte Loreto originalmente.

Debemos señalar que la transmisión es también producción por parte del que la recibe pues, como en todos los fenómenos en los que está involucrada la memoria, las representaciones adquiridas son transformadas por el grupo, condición indispensable para la vigencia e innovación.

Desde Fredrick Barth, sabemos que las identidades no son esencias inmutables, ni cerradas al tiempo y dadas para siempre. Sino que hay que buscar aprehender el fenómeno identitario en el orden de las relaciones entre los grupos sociales. Según este autor, la identidad es un modo de categorización utilizado por los grupos para organizar sus intercambios. Esto lleva a considerar la identidad como algo que se construye y reconstruye constantemente en los intercambios sociales. Teniendo en cuenta este contexto y considerando que los pueblos instalados en la costa occidental del Iberá poseen un origen común, es probable que compartan un patrimonio similar y aún conserven pautas de la cultura guaraní en su memoria colectiva, que los identifique como tales y que han ido intercambiando con los pobladores criollos.

Las prácticas religiosas que tienen profunda relación con la identidad de los pueblos son características de la región del Iberá. En este caso, nos proponemos indagar, en Loreto, el modo en que sus pobladores han hecho de las celebraciones de los santos y de la fiesta de su Virgen una expresión de la memoria y un vehículo para establecer su identidad. La imagen de la Virgen venerada fue traída por los migrantes guaraníes en el éxodo que los condujo hasta estas tierras, lo cual constituye un vínculo con sus “orígenes”, su pasado y con sus creencias. Interesa destacar la participación y el rol que desempeñan las familias tradicionales en estas festividades, exponiendo y haciendo partícipes de las celebraciones a las imágenes heredadas. Dichas imágenes constituyen reliquias familiares que fueron pasando de generación en generación y son albergadas en capillas domésticas, en la localidad y en los parajes que rodean al pueblo.

El objetivo general del trabajo consiste en esbozar un encuadre teórico de la religiosidad popular en Loreto, que permita arribar a conclusiones que expliquen cómo se da en la actualidad la fusión de prácticas religiosas originalmente distintas, y cuál es la relación entre ellas, en tanto elementos fundamentales de la identidad popular loreтана. Las novenas en honor a un Santo, que se organizan casi todas las semanas en casa de los vecinos, constituyen la preparación y la interacción social que culmina con la festividad mayor.

En esta línea vemos que la fiesta de la Virgen de Loreto se presenta como la más importante del calendario religioso, por lo cual su estudio y teorización se vuelve un objetivo particular en sí mismo, dentro del general.

Max Weber en su obra *Ética protestante* plantea los nexos entre la religión y la perspectiva social dentro de una comunidad para observar la funcionalidad de la primera respecto de la segunda. De este modo, la religiosidad se va desarrollando en base a un conjunto de factores históricos, culturales y sociales (Weber 2004: 47).

En este sentido, nos remitimos a la idea de religión como un sistema simbólico que apunta a la dimensión trascendental del ser humano. Muchos de los elementos constitutivos de una cultura pueden provenir del sistema religioso preponderante, o de otros sistemas religiosos de menor presencia. “El sustrato religioso de la cultura es uno de los elementos claves para comprender el conjunto de valores, símbolos, legitimaciones e interpretaciones del mundo que la orientan” (Forni 1986: 5).

En las diferentes culturas, los hombres marcan sus calendarios por medio de fiestas, delimitan el tiempo a través de rituales. Entre los aspectos del tiempo, una de las experiencias que tenemos de él es que transcurre con un ritmo marcado por las festividades religiosas; ordenan el tiempo. El intervalo que existe entre dos celebraciones sucesivas es un período —na semana, un año—; sin ellas, estos intervalos de tiempo, con su principio y fin, no existirían y desaparecería el orden de la vida social.

Los pobladores de Loreto cuentan con un calendario festivo que destaca el tiempo de trabajo y el tiempo de los festejos. Desde el mes de febrero, casi todas las semanas, se celebra un santo, en el domicilio de una familia, para culminar en diciembre con la mayor festividad del lugar: la Virgen de Loreto.

La fiesta es una actividad social, una instancia donde el grupo adquiere conciencia por medio de la identificación religiosa llevada a cabo en un espacio y un tiempo designados especialmente para ello. “En ciertos momentos del año, la sociedad se ve invadida por una efervescencia que trastorna la vida cotidiana y la desborda” (Durkheim 1992: 22). El dinamismo que se concentra en estas festividades crea una conciencia colectiva y produce esa idea trascendente que implica lo sagrado. En este caso, la fiesta es una instancia que integra a los pobladores de acuerdo a valores que son propios de la tradición criolla-guaraní.

En la realización de este trabajo se utilizaron fuentes documentales y bibliográficas recabadas en bibliotecas y archivos de Corrientes y Chaco. La base metodológica de este estudio fue de naturaleza etnográfica, compuesta de trabajos de campo en los que se aplicaron las técnicas de observación participante, entrevistas abiertas y dirigidas, captadas a través de la grabación y la libreta de campo. Se efectuó un registro fotográfico de lugares históricos, pobladores, instituciones públicas, viviendas antiguas, actividades cotidianas, celebraciones e imágenes religiosas.

Religiosidad popular, símbolo e identidad

Es necesario señalar algunas precisiones acerca de estas denominaciones y explicitar el lugar que consideramos que ocupan los fenómenos religiosos en la sociedad y en la cultura de Loreto.

Tomando los aportes de Clifford Geertz, la cultura es “un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (Geertz 1987: 89). Esta concepción de la cultura como sistema básicamente simbólico nos permite pensar en la religión también como sistema cultural, debido a su conformación esencialmente simbólica. El carácter de los símbolos, en este caso, sería de tipo sagrado. Tomamos la religión como parte constitutiva de una cultura, cuya función es “sintetizar el *ethos* de un pueblo y su cosmovisión”.

En este sentido, nos remitimos a la idea de religión como un sistema simbólico que apunta a la dimensión trascendental del ser humano. Muchos de los elementos constitutivos de una cultura pueden provenir del sistema religioso preponderante, o de otros sistemas religiosos de menor presencia. “El sustrato religioso de la cultura es uno de los elementos claves para comprender el conjunto de valores, símbolos, legitimaciones e interpretaciones del mundo que la orientan” (Forni 1986: 5).

Puede hablarse de religiosidad popular cuando la forma y modo de vivir la religión asume un carácter más directo y sencillo en su vivencia, buscando una mayor funcionalidad y una modalidad más accesible al individuo o al grupo concreto.

Eloísa Martín analiza las implicancias de la religiosidad popular en Argentina, en base a interpretaciones que hacen del término distintos grupos de autores. El primero, identifica a la religiosidad popular con la “religiosidad del pueblo”, presentándola en un eje de análisis vertical donde aparece en el polo dominado, mientras la Iglesia y el Estado se presentan como dominantes desde una fuerte impronta católica. El segundo, coloca su foco en las “funciones” que la religiosidad popular cumple en los sectores más pobres de la población: como un modo de enfrentarse con situaciones de carencia educativa, material y espiritual. Un tercer grupo propone la existencia de “otra lógica” para analizar fenómenos religiosos en las clases populares en la Argentina: no como un modo de resistencia a la dominación ni como una forma de lidiar con las carencias, sino desde su positividad creadora (Martín 2007: 64). El aporte de la autora radica en acuñar la expresión “prácticas de sacralización” para reemplazar la de religiosidad popular, que estaría así superada: hablar de prácticas de sacralización permite, por una parte, evitar las concepciones dualistas que dividen lo sagrado y lo profano como una contraposición que enfrenta lo popular a lo institucional; eludir el innatismo apriorístico de las definiciones clásicas; es decir, no dar por ciertas nociones de ningún tipo, sino más bien tener en cuenta los procesos. Por otro lado, el término se amplía, se vuelve más abarcativo porque permite posar la mirada sobre fenómenos y prácticas que no son exclusivamente religiosas sino que están atravesadas por la política, el arte, la música, etc. evitando una visión simplista y sectaria. Finalmente, el enfoque procesual no ontológico da la oportunidad de avanzar más allá de la dicotomía iglesia-laicismo, llegar a los conflictos que la exceden y alcanzan el núcleo mismo de las prácticas que se estudian y que resultan de una creación y definición del grupo humano.

Renée de la Torre considera la religiosidad popular como el campo donde se genera la mixtura entre varios sistemas religiosos que entran en mayor o menor tensión. Es el punto donde esa tensión encuentra expresión, una vía para la redefinición y reinterpretación del sentido práctico de la religión; para ella, es allí donde se lucha por la definición legítima del sincretismo, donde se dan los puentes cognitivos con las tradiciones, sus memorias y sus escenarios rituales, conceptos que toma de Frigerio (1999). Si bien es una concepción más simplista que la de Martín, puede servirnos al momento de reconocer dicho campo de tensión y mixtura en el caso que aquí se analiza. Se habla, entonces, de una encrucijada porque existe otro eje de tensión que

atraviesa al anterior, el que se da entre la resistencia de las tradiciones frente a los cambios que pretende imponer la modernidad, pudiendo interpretarse la religiosidad popular como el punto en que las dos tensiones se cruzan.

Estas aproximaciones teóricas nos dan herramientas para analizar las prácticas presentes en Loreto e intentar una explicación desde la perspectiva que ellas proponen. Pondremos énfasis en la fiesta patronal de la Virgen de Loreto, como la principal de un calendario que incluye a numerosos santos y vírgenes, patronos de los parajes circundantes, a los cuales haremos referencia como otros ejemplos de expresión de la religiosidad popular.

La actividad religiosa cuenta con un calendario litúrgico anual que destaca el tiempo de trabajo y el tiempo de los festejos. Desde el mes de febrero, casi todas las semanas se celebra un santo, para culminar en diciembre con la mayor festividad del lugar: la Virgen de Loreto, la cual marca el fin del ciclo anual de celebraciones religiosas y el fin de un año. Estas festividades trascienden ese ámbito para convertirse en eventos y reuniones sociales, donde transcurren y se transmiten todo tipo de vivencias.

El Iberá se caracterizó por una fuerte presencia católica hispánica, de carácter tradicionalista. Posteriormente, la llegada de inmigrantes europeos introdujo elementos de religiosidad formal (misas, procesiones, novenas) y de religiosidad popular (promesas, comidas, baile). La conjunción de ambos elementos, en este caso bajo la figura de la Virgen de Loreto, es a su vez, una de las mayores riquezas de este símbolo religioso, ya que permite pensar la posibilidad de resignificación de lo simbólico y la lucha que se emprende en torno a la capacidad de significar (Forni 1986: 7). Por lo cual, en este estudio, consideramos a la Virgen de Loreto como símbolo religioso constructor de identidad de los pobladores.

En esta región, y particularmente en Loreto, la religión católica ocupa un lugar destacado en la vida cotidiana. Ella es vivida tanto de manera comunitaria-oficial (por ejemplo: concurrencia a misa) como comunitaria-popular y doméstica (por ejemplo: altares y capillas familiares). El altar doméstico consiste en una pequeña mesa casi siempre ubicada en la habitación principal de la casa que alberga al santo patrón/a de la familia, a quien se encomienda la protección y prosperidad de la casa. Al lado de la vivienda familiar, como parte de ella, se ubican las capillas, bajo la advocación de la Virgen. Dentro de este espacio sagrado se encuentran santos, amuletos, estampitas, velas, etc.

Existen numerosas capillas junto a las viviendas familiares tanto en el pueblo como en los parajes circundantes: Itá Paso, Costa Cenizal, Estero Carambola, Arroyo Balmaceda. Las celebraciones se realizan conforme al calendario que prevé cada mes las festividades conmemorativas de cada santo a realizarse en la capilla correspondiente, organizadas por las familias responsables o dueñas.. En algunos casos, coinciden con aquellas poseedoras de las imágenes originales heredadas de los primeros habitantes guaraníes, como la Candelaria, el Santísimo Corpus Christi, San Carlos, San Miguel Arcángel, el Señor de la Paciencia, San Gabriel; talladas en madera por los indígenas migrantes. Estas reliquias que permanecen bajo el cuidado de sus familiares a lo largo del año, acompañan a la Virgen de Loreto en la velada que se realiza cada año dentro de la Iglesia, en vísperas de su día, y son partícipes de la procesión el día 10 de diciembre, momento en el cual son veneradas por el público que participa.

Cabe señalar que cada santo posee una virtud, es sanador y protector: de la naturaleza, los animales, del clima, de la familia, de las enfermedades, de los trabajadores en las distintas actividades.

Los rituales comienzan con el rezo de la novena –nueve días antes–, continúan la noche de la víspera con una velada al santo y posteriormente la misa en su día; finaliza el festejo con un gran almuerzo comunitario, bailes, música con la presencia de conjuntos chamameceros⁴ y, recientemente, de cumbia.

A continuación presentamos párrafos de una entrevista a Cornelio Flores, “Don Tumbo”, descendiente de familias guaraníes, quien recordaba lo siguiente:

Mi familia era un matrimonio que vino escapando de la guerra del Paraguay. Mi abuela por parte de padre murió a los noventa y pico, y mi abuela por parte de madre era de Loreto, Eloesia Mboebé, murió a los 105 años y mi abuelo se llamaba José Tambataí. Ellos trajeron la imagen de la Virgen del Rosario que ahora está en el paraje Capilla, que fue el segundo lugar en el que estuvieron cuando llegaron a esta zona. Otras familias también traían su santo, a veces tuvieron que reconstruirle alguna parte en madera, como a San Miguelito [...]

4 El cantautor loreetano, Mario Boffill, refleja en sus composiciones el significado que tienen las fiestas patronales en la zona. En general, su poesía costumbrista relata la vida social de su pueblo.

Mi abuela me contaba que durante la guerra, tenían que enterrar a sus hijos vivos bajo tierra en pozos para salvarlos y esconderlos [...]

Nosotros siempre hablamos más el guaraní que el castellano [...]

Éramos muy religiosos. Cada uno tenía su Santo, mi papá tenía su Virgen y teníamos que rezar cuatro veces al día, para estar protegidos y recibir la bendición.

El espacio y los espacios sagrados

Las manifestaciones populares son un símbolo expreso de la identidad de los grupos humanos. Representan el mantenimiento vivo de las tradiciones por medio de la memoria. En este sentido, las festividades que reúnen expresiones artísticas y de fe muestran, de hecho, el sentimiento de pertenencia que cohesiona a quiénes participan de los festejos.

En el espacio público, tienen lugar las conmemoraciones porque es allí donde la memoria colectiva comparte sus representaciones. Son “lugares de memoria” que afirman y consolidan los lazos de la identidad de un grupo.

Consideramos elemental la significación del espacio sagrado para el análisis de cualquier culto religioso. Siguiendo la concepción de Mircea Eliade, su significación más profunda es constituirse en centro del mundo. Es decir, que en este espacio se da una manifestación de lo sagrado, una *hierofanía*, que “revela un punto fijo, absoluto, un centro” (Eliade 1994: 22). En el espacio sagrado el hombre encuentra un eje, un sentido, tanto para lo cotidiano como para lo trascendental de su vida.

Nos interesa ver cómo se manifiesta la experiencia del espacio sagrado en el culto a la Virgen de Loreto. Podemos decir, en base a las observaciones y entrevistas realizadas, que es fundamental para la significación de la Virgen. El espacio sagrado se constituye dentro de lo que los pobladores denominan “triángulo de población primitiva”, lugar donde se estableció la

Figuras 2 y 3. Iglesia
Nuestra Señora de
Loreto y segunda
Capilla Antigua.



primera capilla de paja para albergar a la Virgen, que se extiende a la actual Iglesia y a la plaza central del pueblo; espacios “sagrados” valorados enormemente por sus fieles, porque implican un vínculo con los orígenes del pueblo. La transición por ellos es constitutiva de esta celebración y de la peregrinación realizada en la procesión.

La Iglesia de la Virgen de Loreto constituye el centro del espacio sagrado, a lo cual se agrega la plaza como espacio público, lugar de reunión, velada y procesión durante la celebración del culto.

Fiestas patronales

Se entiende por *celebración* o *fiesta patronal* una actividad grupal consistente en actos rituales y de diversión, anclada en el calendario de la Iglesia Católica, que posee una estructura y una ceremonia central: misa, procesión, descenso de la Virgen; a lo que se agrega el festejo traducido en el canto y en el baile manifiesto colectivamente.

La limitación tempo-espacial de la fiesta lleva a que tanto el tiempo de culto como el de la celebración se encuentren imbricados y que los grupos interactúen en torno a lo sagrado (Pintado 2007: 303). En el caso del tiempo de celebración de la Virgen de Loreto, este lapso —tiempo sagrado— corresponde al intervalo desde el inicio de la novena hasta el día central de la celebración.

Las fiestas populares constituyen “complejos de actos rituales y de mera diversión”; por lo general, se reiteran en fechas más o menos fijas y “en las cuales participa virtualmente toda la comunidad de un lugar” (Jocovella 1953: 37). La organización suele estar a cargo de las autoridades oficiales de la Iglesia; algunas de estas celebraciones poseen elementos que las caracterizan, y otras se constituyen sobre la base de elementos generales: baile, canto, comida, bebida, pirotecnia.

Durkheim fue el primero en subrayar la expansividad potencial de todo grupo reunido, aun en un marco litúrgico: “El estado de efervescencia en que se encuentran los fieles se traduce por fuerza externamente por movimientos exuberantes que no responden fácilmente a fines definidos. Esta exuberancia es expresada en las sociedades mediante ceremonias festivas” (Durkheim 1992: 22).

En este contexto, definimos el ritual como “un sistema codificado de prácticas bajo ciertas condiciones de lugar y de tiempo, que tienen un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y sus testigos, implicando la puesta en juego del cuerpo y cierta relación con lo sagrado” (Maisonneuve 2005: 12).

La celebración se realiza mediante acciones pautadas que caracterizan ese ritual. Víctor Turner define el rito: “Entiendo por ritual una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas” (Turner 1980: 21).

Además de los aspectos observables de los rituales y sus finalidades explícitas, Jean Maisonneuve les asigna tres funciones principales: a) control del movimiento y de reaseguro contra la angustia, b) mediación con lo divino y con algunas fuerzas y valores ocultos o ideales y c) de comunicación y de regulación.

Para Rodrigo Díaz Cruz, el ritual es un “locus” privilegiado de la costumbre o tradición, asiento de las prácticas sagradas y los procesos formales simbólicos. Una representación solemne de la estructura social, expresión de la cohesión, integración y unidad de las colectividades (Díaz Cruz 1988: 13). En este sentido, Víctor Turner sostiene que los rituales sirven para reconducir periódicamente a los individuos a los principios estructurales y los valores que rigen el funcionamiento y la organización de la sociedad. “Cada tipo de ritual es un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica” (Turner 1967: 50). Es decir, que las celebraciones rituales forman parte de procesos sociales más amplios, y su análisis permite comprender la dinámica social y el papel que juegan dentro de ella.

La Fiesta de Nuestra Señora de Loreto

Las fiestas patronales en honor a la Virgen de Loreto⁵ se celebran el día 10 de diciembre en la localidad de Loreto. Los pobladores veneran con gran devoción esta imagen, heredada de la tradición y de sus ancestros, que preside y protagoniza el evento religioso y social más significativo en términos de identidad. La gente abandona su rutina diaria, asiste a misa, participa de la procesión organizada por la Iglesia; para luego participar del festejo con comidas y bebidas típicas, artesanías, canto y baile hasta el amanecer. Aquí se pone de manifiesto tanto el tiempo de culto como el de celebración.

5 La Virgen de Nuestra Señora de Loreto es patrona y protectora de los aviadores.



Figuras 4 y 5.
Procesión, 10 de
diciembre. Día de
la Patrona Nuestra
Señora de Loreto



“La fiesta presenta un doble aspecto ceremonial y divertido, supone una reunión, fuente de animación y de excitación; se basa generalmente en una tradición aunque permite, sin embargo, una ruptura de la continuidad cotidiana” (Maisonneuve 2005: 41).

Un mes antes del inicio de los festejos patronales, la Virgen de Loreto visita todas las instituciones del pueblo. Se continúa con la novena que culmina el día nueve con una misa a las 22 horas. Luego, se cierran las puertas de la Iglesia y la gente se congrega en el atrio y en la plaza –frente a la Iglesia– mientras suenan las campanas, se escuchan cohetes y fuegos artificiales para saludar a la Santa Patrona. Esa noche se vela a la Virgen de Loreto, que se encuentra acompañada de las imágenes traídas por las familias del pueblo y de los parajes vecinos: Santa Ana, San Miguel, Virgen de Itatí, Cristo Crucificado, Corpus, Candelaria, Señor de la Paciencia, San Gabriel, Virgen del Rosario.

La novena y la víspera

La novena es una forma tradicional de plegaria católica. Los que rezan una novena recitan una plegaria específica o una serie de plegarias específicas teniendo en mente una determinada petición o intención. Esta práctica debe continuar por nueve días o nueve horas, ininterrumpidamente. Para el culto católico, es la devoción que se siente al rezar lo que le da trascendencia espiritual; no se esperan efectos mágicos.

El rezo de la novena implica ciertos “beneficios espirituales” individuales y colectivos: “es una alabanza a Dios, en este caso, a través de la Virgen; es a la vez, una forma de expresión única de deseos, necesidades o sentimientos espirituales” (C. Q. m., 65 a., docente, Loreto). Por último, las que son rezadas colectivamente ayudan a mantener el vínculo de cada creyente con la comunidad cristiana.

Las novenas pueden encuadrarse en una o más de las cuatro categorías: anticipación, preparación, petición y oración. La que se reza antes de la fiesta de la Virgen de Loreto es claramente una novena de preparación, donde el espíritu se predispone y se prepara para el día de la celebración. Se convierte también en una novena de petición en tanto se le pide a la Virgen intervenciones y su intermediación con Dios para protección, salud, trabajo, etc., tanto en forma individual como colectiva.

En Loreto, la novena se inicia el día 1 de diciembre y continúa hasta el día 9, se oficia una misa cada día a las 19:00 horas en la iglesia del pueblo. Antes de la misa, se reza un rosario y se finaliza con el recitado en guaraní de “El Bendito”.⁶ El último día de la novena, la misa se realiza a las 22:00 horas con el objeto de esperar las 00:00 horas del día 10 (día de la Virgen de Loreto), momento en el cual comienza la velada de la Virgen acompañada de las demás imágenes, reliquias originales que son traídas para la celebración por las familias dueñas.

La Virgen es sacada de su camarín u altar principal (arriba) para ser colocada en el altar central (abajo) sobre tarimas de madera que servirán luego para que sea trasladada encabezando la procesión. Las imágenes invitadas son ubicadas a ambos costados de la Virgen, mirando hacia ella, en actitud de vela. Alrededor de ellas se encuentran velas blancas y amarillas y flores naturales y artificiales. Cada fiel que ingresa a la Iglesia, enciende y posa su vela a los pies de la Virgen o de las otras imágenes.

A las 00:00 suenan las campanas anunciando el comienzo del día de la Virgen. Se abren las puertas de la iglesia y la patrona del pueblo sale a saludar a todo el público presente. Desde el campanario se arrojan cohetes, fuegos artificiales y se produce la suelta de globos blancos y amarillos, indicando que la fiesta ha comenzado. Los fieles presentes la saludan con pañuelos blancos en alto y luego se acercan a tocarla. Seguidamente, la Virgen vuelve al altar donde continúa la velada junto a las otras imágenes dentro de la iglesia.

Al mismo tiempo, afuera, se congregan cantores, conjuntos chamameceros, la gente baila y canta dando inicio al festejo del día de la Virgen; la velada prosigue durante toda la noche en la que se alternan oraciones y música. Con la adoración de la Virgen, los pobladores restauran el tiempo de sus antepasados, de cuando llegaron los guaraníes al lugar.

El día de la Virgen

El día 10 de diciembre, a las 10 horas, se oficia la misa central en la que participa la comunidad católica. Para esta ocasión, la comisión parroquial

6 “El Bendito” es la primera oración que enseña la madre a sus hijos, de generación en generación y es conocida y compartida por los fieles católicos en determinadas celebraciones religiosas: “Bendito, alabado sea el Señor, Santísimo Sacramento del altar. La Virgen María Nuestra Señora concebida sin mancha del pecado original [...] en instante de su fe natural. Amén. Jesús, María y José”.

organizadora de la celebración prepara la imagen: se cambia el manto que la cubre durante el año por uno de gala, especial para ese día, y se la adorna con las joyas⁷ que trajera en la migración que la condujo hasta este sitio, sacadas de su resguardo solo para la ocasión.

La misa finaliza a las 12:00 del mediodía con la bendición del cura párroco a todos los presentes y el anuncio del almuerzo comunitario a realizarse en las instalaciones de la Escuela Primaria N°132. Es un lugar para el encuentro, donde las familias disfrutan del evento social más importante, se ubican en las mesas por afinidad y comienzan a compartir comidas y bebidas que todos aportan. Luego, se sirve el asado⁸ hecho en honor a la Virgen. Después de la comida, se presentan distintas agrupaciones chamameceras y grupos de baile, de danzas folklóricas con vestimentas típicas, para dar paso luego a que los presentes puedan bailar y divertirse durante la sobremesa. Bailan hasta la media tarde, momento en que se retiran para participar de la procesión con las imágenes que visitan a la Santa Patrona en la ocasión. Este particular ritual, acto de fe y devoción, tiene significaciones muy profundas para los loretanos como forma de rendir homenaje a su Virgen, símbolo de su historia, identidad y fe.

La procesión⁹ parte de la iglesia a las 16:00 horas y se dirige a transitar los alrededores de la plaza, pasando por el “triángulo de población primitiva” para desembocar nuevamente en el templo. Este sitio es percibido como el lugar de los “orígenes”; constituye una referencia tangible del lugar adonde llegaron y se asentaron los primeros inmigrantes guaraníes. Es decir, que este espacio “sagrado” implica la vinculación con su pasado y con los comienzos de una nueva etapa, en suelo correntino.

La procesión es encabezada por la Cruz procesional y presidida por la Virgen de Loreto, detrás de la cual se ubican las familias propietarias con las imágenes jesuítico-guaraníes que participaron de la velada, acompañadas

7 Respecto de las joyas y “tesoros” de la Virgen de Loreto, distintos informantes han relatado historias y leyendas referidas a los mismos.

8 Las vaquillas son donadas por distintos productores de la zona (generalmente, se reúnen decenas de reces). Las familias que participan de la organización del evento, tres meses antes, recorren el pueblo solicitando a los fieles colaboración material y compromiso de trabajo, para la realización del almuerzo comunitario en honor a la Virgen.

9 El aspecto operativo y práctico de la procesión- preparación del recorrido, cerramiento de las calles aledañas a la plaza, custodia policial, equipo de sonido- está a cargo de la Municipalidad, lo que evidencia su participación activa como ente oficial políticamente representativo.

por sectores de la comunidad: autoridades de la Iglesia, del Municipio, organizadores de la celebración. A continuación, el grupo mayor de fieles a pie, y cerrando, un conjunto de gauchos a caballo provenientes del pueblo y de los parajes rurales,¹⁰ con sus vestimentas típicas y monturas de lujo.

Terminada la procesión, está previsto un tiempo de esparcimiento donde se pueden visitar los puestos de artesanías¹¹ y artículos de todo tipo, apostados al costado de la plaza. Aquí cobra importancia el aspecto social, es decir, el intercambio de opiniones sobre el evento, sobre temas de interés general, política, economía, cultura, el reencuentro con familiares y amigos que regresan cada año a la fiesta de la Virgen, de localidades vecinas, como también oriundos de Loreto, que residen en otros lugares como Corrientes o Buenos Aires.

La preparación del evento es un acto extraordinario, que logra hacer prevalecer lo cotidiano como una práctica que regenera las actividades sociales en la construcción de la propia historia local. “[...] el culto queda enunciado por su propio movimiento, para hacer del cotidiano el acto de recurrencia de eventos que vienen desde el pasado, donde la acción del sistema de creencias permite habilitar la práctica en su sentido más pragmático” (Pérez Taylor 2006: 171). De esta forma, los recorridos son el cúmulo de trayectos que la identidad tiene para dejarse ver.

Al anochecer, la fiesta continúa, porque es el día más importante para los loretanos. Los micrófonos de la iglesia anuncian que en el patio chamamecero Bar y Pista Punta Tacuara se realizará el gran festival en honor a la Virgen; así culmina la gran celebración. El espectáculo consiste en la presentación de varios conjuntos de chamamé y de otras expresiones musicales del folklore argentino, acompañados de cuerpos de baile y danzas populares con sus vestimentas típicas. De a poco, la pista va siendo ocupada por los concurrentes que disfrutan del festival bailando toda la noche. Según los relatos de la informante Carmen Quiróz, décadas atrás, el lugar contaba con dos pistas de baile: “la pista social” donde bailaba la parte “distinguida” de la sociedad, autoridades y familias descendientes de los primeros pobladores; y “la pista popular” o simplemente “la popular” donde el resto de los concurrentes se divertía sin

10 Los parajes que rodean al pueblo de Loreto son: Itá Paso, Costa Genizal, Estero Carambola, Arroyo Balmaceda, Barranqueritas, San Juan Loma, Bastidores.

11 Las artesanías que se exponen se refieren eminentemente a la flora y fauna del Iberá, y a réplicas talladas en madera de la Virgen y los santos.

“mezclarse” con los de la “pista social”.¹²

El patio chamamecero Punta Tacuara constituye un sitio histórico y un espacio cargado de simbolismo y significado: solo abre sus puertas para el festejo del día de la Patrona del pueblo, una vez al año. Nuevamente, la faz social es lo más relevante allí. Se produce en el momento de la diversión y del baile, el mantenimiento y tendido de nuevas relaciones sociales, el nacimiento de posibles uniones de parejas, presentación de nuevos habitantes del pueblo. En suma, se reeditan y se redefinen vínculos sociales.

Encontramos allí la fuerte presencia de la lengua guaraní en las conversaciones, en el escenario, tanto locutores como artistas combinan el castellano con la lengua nativa, en presentaciones, anuncios y, sobre todo, en la poesía de las letras de las canciones.

Al amanecer cuando los últimos concurrentes se retiran de Punta Tacuara, podríamos decir que se pone fin a un festejo de diez días en los que se conjugan lo religioso y lo social, hasta el próximo diciembre.

Atendiendo a las conceptualizaciones de los autores Turner, Maissonneuve y Díaz Cruz referidas a los rituales y sus significados, podemos señalar que en la fiesta de la Virgen de Loreto hemos observado las características que ellos destacan.

La fiesta ocupa un lugar privilegiado en el calendario religioso; según los informantes, es la más concurrida y la más esperada. Las imágenes de santos y vírgenes de los parajes acompañan el festejo, las familias devotas participan en la organización y toda la comunidad católica se congrega para el evento. Incluso, es motivo de visita de personas no residentes en el pueblo. La reunión de loretanos y foráneos evidencia el factor de cohesión que significa la fiesta.

En la conceptualización también se nombra la cuestión del tiempo pautado y la serie de conductas repetidas que se reflejan claramente en las fechas inamovibles del calendario, el rezo de las novenas, los oficios de misa y el festival. Esto ocurre en espacios sagrados preestablecidos como la iglesia y resignificados como la plaza, el “triángulo de población primitiva” y la pista de baile. Lo simbólico se hace presente tanto en los objetos que nombra Turner,

12 Mario Boffill en la letra del chamamé “Yo soy nacido en Loreto Pueblo”, se refiere a la división social entre pistas de baile (pista social y pista popular).



Figuras 6 y 7. Patio
Chamamecero: Bar y
Pista Punta Tacuara.



en este caso, las imágenes, las velas, los pañuelos blancos, etc., como en el cuerpo, en relación con lo sagrado en la procesión, en la oración (novenas), la concurrencia a misa y la necesidad de saludar a la Virgen tocándola. La relación de lugar y tiempo alude a que el ritual trae periódicamente a un mismo lugar y tiempo cada año a los participantes, y los reconduce como individuos reforzando, en términos de Turner, principios, valores y estructuras que rigen la sociedad; ello es observable en los lugares que toma cada quien en la procesión, las funciones que se desempeñan en la organización de la fiesta, la distribución de las mesas durante el almuerzo comunitario, incluso en otro tiempo, en las pistas de baile.

A su vez, Pérez Taylor fija un modo de relación entre este tipo de movilizaciones y el pasado común del grupo.

Esto significa que una sociedad en movimiento aprovecha la ocasión para activar sus propios mecanismos de resistencia anunciando en el ritual la capacidad de su movilidad, y entablando diálogos permanentes con su pasado, para dejar en claro el presente. Es un principio de tradicionalismo que mantiene ambas caras de lo social. De esta forma, la fiesta adquiere connotaciones simbólicas que establecen, en el recorrido, la necesidad de representar a la deidad, llevándola a la vista de todos, al igual que algunos santos locales de cada pueblo que van acompañando a la Virgen. La convivencia entre mortales y lo sagrado, hace aparecer un sentido de solidaridad que se comparte; nadie se puede quedar desamparado mientras esté en la procesión [...] De esta forma, creer significa tener un sentido por el pasado, por los recuerdos y vivencias de cada miembro de la sociedad [...]. (Pérez-Taylor 2006:179-180)

En suma, la celebración de la Virgen de Loreto forma parte de la identidad cultural y religiosa, porque supone una serie de valores, ideas, sentimientos, principios, visiones, de carácter colectivo, que se manifiestan simbólicamente y que funcionan como elementos de cohesión. Éstos permiten a los

individuos sentirse parte de una totalidad, como el hecho de ser los devotos de la Virgen de Nuestra Señora de Loreto, elemento fundamental de su identidad y de su historia.

Consideraciones finales

Teniendo en cuenta las diferentes conceptualizaciones acerca de la religiosidad popular, en desacuerdo con su antagonismo y de acuerdo con Eloísa Martín, surge la interpretación de que toda religión es sagrada en la experiencia de los sujetos de los sectores populares, por ello, las diferentes denominaciones pueden ser integradas y compatibilizadas sin que implique una afiliación múltiple ni ecumenismo. Las fuerzas de lo sagrado tienen, entonces, una potencia real en el mundo, que es anterior a cualquier religión.

La fiesta de la Virgen, en su conjunto, muestra cabalmente cómo un grupo humano construye lo que es sagrado combinando lo institucionalmente establecido con lo que podría verse como profano. Para los que participan del evento, el tiempo cotidiano se detiene para dar un lugar privilegiado al tiempo de la celebración. Desde esta perspectiva, coincidimos con la propuesta de Martín de definir estos fenómenos de religiosidad popular como “prácticas de sacralización”, repeticiones de actos rituales que hacen sagrados/as personas, lugares, momentos, objetos, donde el sistema de valores simbólicos es reforzado y re-significado, a la vez que apunta, como lo expresan Weber y Forni, a la dimensión trascendental del ser humano. Estas repeticiones y actos rituales encuentran un orden rígido y sistemático en el calendario festivo que comunica anualmente la sede parroquial.

No obstante, esa visión general, se pueden observar prácticas que nos permiten combinar la teorización de Martín con otras posiciones distintas, mas no opuestas. La que hemos definido como el segundo conjunto de teorías sobre la religiosidad popular —el que pone énfasis en su funcionalidad para enfrentar situaciones de carencia— se hace visible, por ejemplo, en la creencia en el poder sanador de las curanderas y sus recetas de plantas medicinales, la cura de enfermedades bajo la advocación del Gaucho Gil, o la creencia en la protección recibida por los pobres de otros santos populares de la región (Gaucho Lega, Gaucho Antonio María).

La noción precedente nos remite, también, a la interpretación correspondiente al tercer grupo de teorías que enumera Martín y que hemos emparentado con la de Reneé de la Torre: aquellos que ven la religiosidad popular desde su positividad creadora pero portadora de conflictos, un espacio intersticial de negociación, de tensión; ya que no toda la comunidad católica, por ejemplo, reconoce o acepta la sacralidad de lo mencionado en el párrafo anterior, sino por el contrario, la niega y resiste a ello desde la tradición católica ortodoxa, sugiriendo, incluso, que se trata de magia, paganismo, brujería, etc. Muestra de lo cual es que a pesar de la fe en el Gaucho Gil que tienen muchos de los participantes de la fiesta de la Virgen, no observamos su presencia en ella. Su veneración es reservada al espacio doméstico en forma paralela al culto católico.

La procesión ha sido muestra de cómo operan las jerarquías sociales al momento de la ubicación de los participantes detrás de la Virgen. Las imágenes de los otros santos la siguen inmediatamente, portadas por las familias propietarias que reclaman así su lugar de privilegio por ser descendientes de los que las trajeron, padres fundadores del pueblo, al igual que autoridades políticas, eclesásticas, escolares, policiales, gauchos y peones de las estancias vecinas.

La Virgen de Loreto y su “espacio sagrado” constituyen un símbolo de lo colectivo. Esto se observa en la pasión con que se organiza y se vive la fiesta de la Virgen en comunidad; tiempo y lugar para el encuentro y la alegría, donde, como en aquellos tiempos, se baila delante del altar. La identificación con el espacio sagrado los vincula directamente con sus “orígenes” históricos, con la tradición y con la memoria como grupo.

En Loreto, la fiesta en honor a la Virgen pone en movimiento a la comunidad católica; se caracteriza por la abundancia de comida y bebida, ya que al igual que en los convites guaraníes, implica la obligación de ofrecer, aceptar y retribuir entre los miembros de la comunidad. Estas celebraciones tienen un sentido religioso y social como factor de cohesión y como ritual símbolo de su historia e identidad cultural.

Para concluir, la religiosidad popular actual en Loreto es un espacio construido, dinámico. No dado, sino creado colectivamente; no pacífico, sino en tensión, en conflicto, que se reedita año a año según un calendario, aparentemente sin cambios, pero con resignificaciones e innovaciones. Es parte fundamental de la identidad loreтана porque está presente en cada entrevista personal, en cada hogar, en sus expresiones artísticas y artesanales, en suma, en su cosmovisión.

Fuentes y documentos

Censo Nacional de población, hogares y viviendas. Instituto Nacional De Estadísticas y Censos (INDEC). 2010.

Bibliografía

Barth, F. (1967). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Candau, J. (2000). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.

De la Torre, R. (2012). La religiosidad popular como “entre-medio” entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. En *Civitas*, Vol 12, N°3, Porto Alegre.

_____ (2013). La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición. El caso de México. En *Ponto Urbe*, N° 12. Recuperado de: <https://pontourbe.revues.org/581#text>

Díaz Cruz, R. (1988). *Ritual, Poder y Performance*. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana.

Durkheim, E. (1992). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Eliade, M. (1994). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.

Forni, F. (1986). Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular. En *Sociedad y Religión*, N° 3. Buenos Aires.

Geertz, C. (1991). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Jacovella, B. (1953). *Fiestas tradicionales argentinas*. Buenos Aires: Ed. Lajouane.

Martín, E. (2003). Religiosidad Popular: revisando un concepto problemático a partir de la bibliografía argentina. En *Estudios sobre Religión*. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, N°15.

_____ (2007). Aportes al concepto de religiosidad popular: una revisión de la bibliografía argentina. En Carozzi, A. J. & Ceriani Cernadas, C. (coords.) *Ciencias Sociales y Religión en América Latina. Perspectivas de Debate*. Buenos Aires: Biblos.

Maisonneuve, J. (2005). *Las Conductas Rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Pérez Taylor, R. (2006). *Antropologías. Avances en la complejidad humana*. Buenos Aires: Ed. SB.

Pintado, C. (2007). Aportes al folklore de áreas urbanas marginales y carenciadas. La celebración de la Virgen del Carmen en Ciudad Oculta. En *XIII° Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. XVII° Jornadas Nacionales de Folklore*. Buenos Aires: IUNA.

Turner, V. (1980). *La Selva de los símbolos*. España: Siglo XXI.

_____ (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Weber, M. (2004). *Ética Protestante*. Buenos Aires: Gradifco.



Altar del Gauchito Gil en cañizo de tacuara sobre
Ruta N° 118 a pasos de Capilla de la Merced.
[Fotografía NEDIM]

CULTO A LOS DIFUNTOS: CONTINUIDADES DE LA MEMORIA FUNERARIA

César Iván Bondar

Doctor en Antropología
Social

Investigador Asistente de
CONICET

Docente de la UNaM

INSTITUTO DE ESTUDIOS
SOCIALES Y HUMANOS
[IESYH-CONICET/ UNaM]

El presente texto resulta una aproximación descriptiva a algunas de las prácticas vigentes en la memoria de los habitantes de la comunidad de Loreto. Del amplio abanico que compone este campo de trabajo, recortamos los aspectos vinculados a la memoria funeraria, aquellos que hemos denominado como constituyentes del culto a los difuntos (priorizando algunos aspectos relacionados con la imagen del angelito y su diferencia con los muertos adultos). Para estas indagaciones apelamos a las voces de interlocutores de varias generaciones, principalmente ancianos y jóvenes. Esta decisión responde a la necesidad de poder discernir en torno a la vigencia y/o actualizaciones de las prácticas bajo estudio. Hemos priorizado el método etnográfico, el trabajo de campo, entrevistas y observaciones, así como la recolección y análisis de información de diversas fuentes. El material empírico es retomado de archivos pre-existentes y de indagaciones del periodo 2016-2017. En este sentido, abordaremos de forma breve la dimensión de los velorios, cementerios y prácticas rememorativas.

1 - Sobre la práctica de los velorios

El velorio es definido por López Breard (1983-2004) como una reunión con particularidades rituales que la distinguen de otro tipo de encuentros. Señala que es un hecho muy rico en el folklore de la región donde se pueden diferenciar varias modalidades rituales. Así propone la siguiente tipología de velorios: a) de mayores (o de muerto; ya sea a cuerpo presente o “de la ropa y fotografía”), b) de niños (o de angelitos y ángel loro), c) de la Cruz, d) de aniversario y e) de santos. Todos ellos, exceptuando el velorio de santos, se vinculan a la defunción.

Sobre el velorio de santos exponía doña María Silvia Chapay una experiencia en torno a la visita de una imagen religiosa:

Recuerdo la fiesta en que la trajeron a la Virgen (de Loreto) hasta el campo, se hizo un velorio (vigilia) en el que vinieron todos los del campo con sus imágenes. Se levantó un altar grande para la Virgen, y pasamos ahí toda la noche. Amanecimos y trajeron el carro de don Adolfo Lezcano (el carnicero del pueblo). En ese carrito se hizo un altar, y dos jovencitos vestidos de angelitos iban en el carro, que empujaban los hombres tirando desde adelante y por detrás [...] (La herencia guaraní aún late... [versión electrónica], 2013)

Por su parte, Salas (2004) al referir a los velorios de difuntos adultos, expone que abundan personajes populares como ser rezadoras, lloronas (ya en menor medida) y llamadores; estos últimos son los encargados de comunicar al cuerpo que “ha llegado la hora de llevarlo al cementerio”, con tres golpes en el cajón y a la voz de “vamos (dicen nombre)”, anuncian al alma que debe acompañar al cuerpo y no quedar penando por el lugar (Bondar & Olmedo 2014: 3).

En diálogos con los interlocutores locales nos señalaban que el llamador, las lloronas y el novenario son prácticas exclusivas de la muerte adulta; estas formas no se encuentran vinculadas a la muerte de angelitos ya que se presupone que el niño no necesita purificar su alma con los rezos del novenario, tampoco necesita lloronas en su velorio o el llamamiento para seguir su cuerpo al entierro.

La vigencia de estas prácticas, que pudimos percibir muy encarnizadas en lo cotidiano, incluye aquellas que podríamos denominar como pre-luto. El conocido como “rezo de agonía” implica la presencia de varias mujeres que, en el lecho de muerte, rezan por la salvación del alma del futuro difunto. De esta forma, nos encontramos ante un proceso de muerte donde el velorio es una mínima parte de este complejo encadenado.¹

1 Por ello consideramos que hablar del velorio, entre los habitantes de la comunidad de Loreto, no se reduce a la mera presencia del cuerpo en un habitáculo o capilla ardiente, aún menos a la necesidad imperiosa de la presencia del cuerpo; ya que ante su ausencia el velorio de la ropa o de la fotografía son significantes equivalentes.

2 - Velorios de angelitos

En las narraciones folklóricas y registros devenidos del siglo XIX y hasta mediados del XX, el velorio del angelito ha sido comúnmente descrito como una reunión festiva, danzante y musicalizada. Observado por viajeros, miembros de órdenes religiosas, comerciantes, docentes, etc., es referido como un rito cuyo centro resulta el cuerpo del niño difunto ataviado con un ajuar que lo prepara para el ascenso al Tercer Cielo: coronita, alas y túnica/túnico —según sea niño o niña—. Estos elementos visten el cadáver que reposa en posición orante sobre una mesa blanca o en un pequeño cajoncito de color claro; frecuentemente de confección casera. Otras versiones describen el cuerpo sentado en una pequeña silla, colgado de los tirantes del techo amarrado a un columpio o al tronco de un árbol. Si el velado es un niño, primarán los colores celeste-azul, blanco y amarillo; mientras que si se trata de una niña se observarían los rosas y pasteles. A esta disposición se anexan pocas, o nulas, velas ya que el niño difunto al no poseer pecados no requiere de iluminación para su viaje ascensional. Ayudan a este tránsito el canto de los compuestos, las rezadoras² y la danza de los concurrentes. Es creencia generalizada que la madre no debe llorar dentro de la casa ya que mojaría las alas del angelito y este no podría volar. Hemos registrado que este rito, en su figura antigua de varios días de duración, implicaba la circulación contante de diversos bienes; no solo alimentos y bebidas, sino, además, bienes de salvación como ser ofrendas y pedidos que se encomendaban al angelito para que éste los acerque a Dios. Así, se podían divisar arreglos muy similares a los altares de los santos, como ser cintas de tela que pendían de la mesa donde se velaba al angelito: cada concurrente realizaba un nudo representando un deseo y/o mensaje que sería llevado al Cielo; se han observado además pequeños papeles con mensajes escritos colocados entre los dedos del angelito; esta práctica cumple la misma función mensajera.³

Las imágenes del velorio descriptas en los primeros párrafos fueron

2 La vigencia de las rezadoras se encuentra registrada Poenitz (2012) en una entrevista que realiza el autor en 2008 al Párroco Daniel D. de Loreto; donde se expone que el sacerdote guarda profundo respeto a esta práctica que resulta un apoyo a su misión pastoral (p. 118).

3 En algunas regiones de Argentina se ha registrado el “arrendamiento del muertito”; los familiares del niño difunto alquilaban el cuerpo del niño que recorría diferentes domicilios del poblado llevando así la bendición a la casa que lo recibía. Mientras el estado de putrefacción del cadáver no era significativo el cuerpo del angelito recorría la casa de los padrinos, otros deudos y amigos de la familia como una suerte de santo en procesión.

registradas con más intensidad a lo largo de Latinoamérica hasta mediados de 1960; luego de la década de los 60 fueron perdiendo vigencia dentro de los ritos mortuorios. Los casos correntinos han seguido el mismo camino.

Sin embargo, la realización del trabajo de campo nos ha permitido apreciar que algunas de estas escenas siguen vigentes, ya no con todos los matices de los registros folklóricos, pero sí marcando diferencias significativas con los velorios de la muerte adulta y demarcando una especial territorialidad funeraria propia de los angelitos, a saber: colores utilizados, tipos de “rezos” y oraciones, algunas eventuales canciones, disposición del cuerpo, “responso” de parte de los familiares, traslado del cuerpo al cementerio. En este sentido, un chamamecero nacido en Colonia El Caimán, hoy residente en Ituzaingó, nos comentaba su participación en el velorio de un angelito, en la localidad de Loreto en el año 2008; el músico había sido contratado para musicalizar el velorio del niño, no sólo durante el velorio sino, además, en el traslado del cuerpo al cementerio. Este es un testimonio relevante que da cuenta de la continuidad de algunas prácticas y su actualización en el tiempo; en ellas se mantiene la matriz de la musicalización, la presencia de niños y los tonos claros en el marco del rito fúnebre.

Resaltamos que hemos bosquejado una tipología de lo que la población local denomina bajo la categoría de angelito; partiendo de esta tipología se perfilarán las variaciones en las formas de los velorios. Así, tendremos ángeles bebés (0-5 años), ángeles loros (6/7-10 años), y ángeles niños (10-11/12 años, según se trate de niños o niñas). Claramente pudimos observar que a mayor edad biofísica, mayor durabilidad de los velorios, pero en ninguna circunstancia estamos frente a velorios de 24 horas; sino oscilantes entre un par de horas a medio día de duración. El féretro de color claro suele mantenerse hasta los ángeles loros; al tratarse de los ángeles niños la tonalidad varía del gris al marrón claro; ello debido a la intromisión de las casas funerarias en lo que respecta al montaje de parte de la capilla ardiente. Cuando se trata de ángeles bebés de pocos meses o nacidos muertos, se nos ha comentado que es frecuente la confección de ataúdes caseros en color blanco, preferentemente en tablas de pino por la facilidad en la manipulación y el costo reducido.

Destacamos que el trabajo sobre los registros de narraciones, hasta 2017, nos habilita a considerar que en la actualidad el velorio del angelito se maneja con elevados grados de intimidad y discreción; ya no se trata de velo-

rios masivos y de populosa concurrencia. Del mismo modo, su forma de realización varía según se trate de un velorio domiciliario o de un velorio realizado con la intervención de una casa funeraria.

En el caso de Loreto, la casa funeraria que realiza algunos de los servicios posee su oficina central de la localidad de Ituzaingó. A nivel regional, la participación de las casas funerarias en la preparación de los velorios es frecuente en ángeles loros y ángeles niños, no así en ángeles bebés; estos poseen un velorio muy breve y frecuentemente son velados en brazos de la madre. Del mismo modo, las variaciones de los ritos difieren según se trate de zonas urbanas, periurbanas o rurales.

Consecuentemente, las constantes, atendiendo a la narrativa histórica sobre este rito, resultan la presencia de los colores claros, la confección de la coronita, alitas y túnica/túnico de la mano de la madrina o vestidora, la ausencia casi absoluta del llanto, la continuidad de los compuestos, escasa utilización de velas y ausencia de rezos tales como el Santo Rosario. Siguen presentes la comida y la bebida en otras formas de expresión: caramelos, galletitas dulces, licores, café, bizcochuelo, chipa y mate acompañan el rito mortuario. Si bien no nos detendremos en el cortejo y la inhumación, resta mencionar que el primero aún se realiza acompañado de niños, a pie o en vehículos según la zona o distancia del cementerio municipal o bien del cementerio familiar.

3 - Inhumaciones de angelitos

Los recorridos por los cementerios públicos, los cementerios familiares y los enterratorios a la vera de las rutas y caminos ocupan un lugar privilegiado en nuestro trabajo de campo. En esta cartografía funeraria (Bondar, 2015), se pueden distinguir claramente los espacios/lugares ocupados por los angelitos. De esta forma advertimos una compleja escala cromática que nos permite saber si estamos frente a angelitos masculinos o angelitos femeninos. En las tumbas de los angelitos masculinos primará el azul-celeste, verde o amarillo; en las tumbas de los angelitos femeninos, el rosa o blanco. Estos colores se combinan con los paños y flores, asimismo, con las imágenes votivas (ofrendas) que nos permiten saber si estamos frente a una niña o un niño. En algunos casos, las reurbanizaciones de los cementerios públicos nos permiten ver barrios de angelitos ordenados en calles; las partes más antiguas

de los cementerios nos invitan a otros recorridos, como ser angelitos inhumados entre adultos o sobre la tumba de un familiar (se comenta entre los locales que de esta forma el alma estará protegida por el familiar allí sepultado).⁴

Seguidamente nos centramos brevemente en el cementerio municipal de la comunidad de Loreto. Sobre el cementerio actual señala Ramírez que:

Al crecer la población se efectuó un nuevo replanteamiento trasladando la capilla, la plaza, el cementerio y la Policía a pocas cuadras hacia el Este, dándole la mensura oficial de 1891 la estabilidad definitiva. El señor Armengol Alegre, en “Anales de Loreto” dice textualmente: “Al final del siglo pasado, nada quedaba en la capilla sino algún montón de tierra, mientras algunas cruces cercanas señalaban el lugar del cementerio indio”⁵ (Ramírez, s.p. Inédito).

Agrega Ramírez que entre 1890 y 1900, Loreto fue cambiando su configuración en las diversas actividades, la llegada de nuevos grupos poblacionales (por ejemplo los devenidos del Paraguay post Guerra Grande):

Así el poblado se extendió hacia el Este, desplazándose de la zona de las lagunas, su emplazamiento primitivo, cambiando su pequeña capilla a la nueva iglesia construida, frente a un terreno destinado a nueva plaza pública; el cementerio cambiado a un kilómetro de distancia de la planta urbana (s.p. Inédito).

4 Si bien no nos detenemos en esta problemática, cabe mencionar que son muy visibles pequeñas tumbas en algunos patios de las casas. Esta práctica de inhumar a los angelitos en los patios ha sido más observada hasta la década del 80 del siglo XX; actualmente, es menos visible, pero no ausente. Claramente, se ha ido relegando debido al creciente proceso de urbanización y la disminución en el tamaño de las parcelas habitadas. Los interlocutores consultados afirman que los angelitos deben sentirse protegidos y cercanos a su familia; en consecuencia, se los solía (y suele) inhumar en los patios; de no habilitarse esta alternativa, se opta por sepultarlos sobre la tumba de un familiar o junto a otros angelitos para que éste no se sienta desprotegido.

5 Expone Ramírez que “De 1870 al 1871, la terrible “fiebre amarilla” diezmo a la población de Loreto, llenando de tristeza y luto la pequeña población. En el cementerio indígena de su fundación, por tal motivo casi se colmó el espacio disponible para las sepulturas de sus muertos” (n.d. Inédito). Asimismo, el autor refiere a varios cementerios familiares y otros enterratorios a la vera de la ruta, muchos de ellos en uso a la fecha de la escritura del texto original.

Actualmente, el cementerio de Loreto nos ofrece varios ejemplos en lo que se refiere a las inhumaciones de angelitos. Se puede identificar claramente un sector destinado a los niños; este sector diferenciado pareciera estar vigente ya hace varias décadas. Pocas de las tumbas preservan con calidad visible la datación de la sepultura; en lo que refiere a los angelitos, priman las placas artesanales en aluminio cuyas inscripciones se imprimen por percusión con un objeto punzante; las condiciones climáticas aceleran el deterioro de este elemento perdiéndose parte de la información biográfica, lo que nos imposibilita datar algunas tumbas con precisión. Como ejemplo, exponemos una plaqueta de 1970 que corresponde a un ángel bebé niña (Figura 1).

Hallamos tumbas de diversa naturaleza: tumbas hechas de materiales como ladrillos, cemento, azulejos o mosaicos; con intervención de albañiles, o bien confeccionadas por los propios familiares; tumbas cuna en herrería, tumbas cuna en madera o tumbas tierra indicadas con una cruz. Las cruces son frecuentemente de tres componentes: herrería, granito/mármol o madera; las más habituales son las de herrería. Del mismo modo, llaman especial atención algunos de los paños utilizados; parecieran ser de confección doméstica en la que se usa cinta de tela y puntillas de color blanco, incluye la figura del angelito impreso en el paño —en casos específicos— en la que se notan trazos manuales en tinta negra; también están aquellos confeccionados en tejido a crochet.

Como hemos señalado, los colores utilizados en las tumbas, sus materiales, cruces, paños y los exvotos (ofrendas) nos permiten distinguir el género del angelito (Figuras 2, 3 y 4).

Consideramos relevante exponer un caso donde podemos divisar con claridad que la tumba se trata de dos niñas: acompañan a la tumba la ofrenda de dos muñecas, flores rosadas y paños blancos. Estos angelitos son sepultados en lo que hemos denominado la “tumba compartida”; comparten no sólo la fecha de defunción, sino, además, un lugar en la cartografía del cementerio; estas ofrendas son requeridas para la continuidad del juego y el estado de niñez (Figuras 5 y 6).



Figura 1. Cementerio de Loreto. Ejemplar de plaqueta biográfica en tumba de angelito.

En la inscripción puede leerse “Q.E.P.D. C.R. (sic) FALLECIÓ EL 11 DE FEBRERO DE 1970 A LA EDAD DE 1 DIA RECUERDO DE TUS PADRES”

(Fotografía: Bondar 2017)



Figura 2. Cementerio de Loreto. Ejemplares de tumbas cuna en hierro. La de tono celeste recientemente coloreada indica la sepultura de un niño. La de tono celeste con flores amarillas indica la sepultura de un ángel bebé.

(Fotografía: Bondar 2017)



Figuras 3 y 4. Cementerio de Loreto. Ejemplares de tumbas de angelitos niños. Dan cuenta del género el color azul-celeste y los paños.

(Fotografía: Bondar 2017)

Figura 5. Cementerio de Loreto. Detalle de los exvotos en la tumba de angelitos niñas. Se puede observar la cruz de herrería, paños rosados y flores de variados tonos. Los componentes votivos más relevantes resultan las pequeñas muñecas sujetas a las cruces.

(Fotografía: Bondar 2017)



Figura 6. Cementerio de Loreto. Detalle de los exvotos en la tumba de angelitos niñas. Se puede observar la cruz de herrería, paños rosados y flores de variados tonos. El componente votivo más relevante resultan las pequeñas muñecas sujetas a las cruces.

(Fotografía: Bondar, 2017).



Llaman especial atención algunos de los epitafios dedicados a los angelitos que reafirman las hipótesis sobre el lugar de los niños difuntos en el Cielo, junto a los demás ángeles protectores y mensajeros ante Dios. Citamos los siguientes:⁶

R. B. (sic) UN ANGEL QUE DIOS NOS PRESTO Y
QUE NUNCA OLVIDAREMOS. TUS PADRES

I.A.N. – E.A.N(sic) 12-1-2006 / 13-1-2006. APENAS
VINIERON AL MUNDO DIOS LAS LLEVO JUNTO A
LOS DEMAS ANGELITOS, SIEMPRE ESTARAN EN
NUESTRO RECUERDO. TUS PAPIS Y HERMANITA.

4 - Rememoraciones de los angelitos

En este breve apartado nos centramos de forma exclusiva en algunas de las prácticas que posibilitan la re-memoración de los angelitos. Este abordaje nos ubica en dos situaciones ejemplares que se inscriben en temporalidades específicas: a) la visita a los cementerios el 1 de noviembre y b) las serenatas de adultos durante el 1 de noviembre por la madrugada y la caminata de niños en la tarde del 31 de octubre o el 1 de noviembre por la mañana (Ángeles Somos).

Así pudimos percibir que la visita a los cementerios durante el 1 de noviembre es un recurrente significativo en toda la zona en estudio. En el caso de “Ángeles Somos” lo hemos hallado en las localidades del norte de Corrientes.

4.1 - Visita a los cementerios

Centrándonos en las visitas a los cementerios durante las fechas abordadas señalamos que encadenan un conjunto de prácticas que se inscriben en el calendario litúrgico oficial, pero que no desacreditan ni excluyen a las manifestaciones, actualizaciones y creatividad propias de la vida cotidiana. Remarca Cortazar (1959) que:

⁶ Se hacen constar solamente las iniciales de los nombres grabados en las placas.

El llamado “día de los muertos” es recordado unánimemente entre nosotros, en especial con visitas a los cementerios llevando flores, concurriendo a oficios religiosos, etc., pero en aquellas regiones se conservan prácticas curiosas en las que, junto a piadosas tradiciones hispánicas, heredadas de los tiempos coloniales, se advierten rastros de supervivencias autóctonas [...] En el Litoral, Corrientes por ejemplo, se cuelgan rosquillas, chipaés, frutas y otros alimentos en las cruces que señalan, a la vera de los caminos, el lugar donde alguien ha muerto accidentalmente (aunque no esté allí enterrado). Si la necesidad apremia al viandante, es lícito tomarlos para sustento, pero siempre que se recen, a cambio, algunas oraciones por el alma del difunto.(s.p).

A lo largo del trabajo de campo, los interlocutores han diferenciado claramente dos temporalidades en este calendario de visitas, temporalidades que percibimos como fuertemente ligadas a lo sobrenatural y al tipo de muerto, más que simplemente a las dimensiones de la muerte y el morir. Estos aspectos se hallan incluidos en el trabajo de Coluccio (1995) al referir a las fiestas y celebraciones del mes de noviembre. Así expone que el 1 de noviembre tienen lugar las ofrendas de las almas, la celebración del Día de todos los Santos y Ángeles (Ángeles Somos) y la Tabeada de las Almas; se reserva el 2 de noviembre como el Día de los Fieles Difuntos, Día de las Almas o Cena de las Almas. Esta distinción en el calendario se traduce en una distinción cualitativa entre los angelitos y los demás difuntos en la que se demarcan las esferas de sentido que hemos descripto desde el inicio del trabajo y que aquí pueden ser comprendidas atendiendo a las fechas que nos convocan: 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre.

Pudimos apreciar que el angelito no es un muerto común, como los finados u otros difuntos. A partir de su condición de pureza y cercanía a Dios, se le asigna un lugar especial separándolo de la muerte adulta. Es así como a los angelitos se les rendirá culto y visita el 1, y no el 2 de noviembre. El angelito será visitado, cuidado, atendido, se le llevarán golosinas, dulces, biberones, ropas limpias y juguetes. La tumba será coloreada, se le adosarán globos de di-

versos tonos y paños nuevos. De este modo, las ideas en torno a la necesidad del cuidado, de la alimentación y del abrigo motivan las visitas del 1 de noviembre; el angelito pareciera necesitar sus juguetes, canciones y calor maternal.

Nos ha sorprendido hallar tumbas de angelitos que datan de las décadas de los 70 y 80 del siglo XX, aún visitadas, con ofrendas y velas “frescas” re-activadas en la fecha que nos convoca. Queda claro que para algunos de estos angelitos, que al 2017 superarían los 50 años de vida, las necesidades de visita siguen siendo relativas a su momento de muerte: relativas al niño; visitas reproducidas por los tíos, primos o hermanos; debido al fallecimiento de sus padres.

4.2 - Ángeles Somos

Si la muerte ocurre en un paraje alejado, de esos que aún existen, ¿dónde van a sepultarlo? Lo mejor es el patio con una cruz, con su paño y flores. Tampoco se consigna el nombre (a lo mejor no llegó a tenerlo). En los pueblos, como algo folklórico, todavía se acostumbra la tradicional visita de los “Ángeles somos”, con sus conocidas cuartetas (Fragmento de la entrevista a Giralda Yampey. Folklorólogo, 2013).

Ángeles Somos, Ángeles Somos, del cielo venimos.
Limosna pedimos en nombre de Dios. Colación, colación, la bendición
(Versos recitados por los niños durante la caminata. 1 de noviembre).

La práctica de Ángeles Somos puede ser abordada teniendo en cuenta las serenatas concretadas por jóvenes y/o adultos en la madrugada del 1 de noviembre y las procesiones (caminatas) protagonizadas por los niños en horas del atardecer del 31 de octubre, la mañana o la tarde del 1 de noviembre (según zona de la provincia; en lo que respecta a Loreto, la salida de los niños tiene lugar el 1 de noviembre).



Figuras 7 y 8. Serenata de jóvenes y adultos por la noche el 1 de noviembre 2017 en Loreto. Músicos: Roberto Gómez y Armando Lotero.

Fotografía: Salvadora Rodríguez (bolsera o maletera)

En su forma de serenata se encuentra encabezada por jóvenes y adultos, acompañados de música regional (principalmente chamamé); recorren las casas de los vecinos y a cambio de las serenatas reciben donaciones varias: comidas regionales, otros alimentos o bebidas con alcohol (Figuras 7 y 8).

En la versión de las caminatas de niños resaltan diferencias de ritualización significativas; si bien también se visitan las casas, los grupos están compuestos por niños acompañados por algunos adultos, priman las canciones religiosas y símbolos católicos (imágenes de santos y rosarios). A cambio de las visitas y las bendiciones, reciben colaciones (ofrendas) consistentes en golosinas variadas, bebidas dulces sin alcohol y dinero. En ambas versiones se anuncia la llegada, se agradece o repudia la no atención con versos populares. Luego del recorrido se comparte lo acumulado entre los diferentes participantes; suelen hacerse cenas en el caso de los adultos y meriendas en el caso de los niños. Serenata y caminata poseen como objetivo (re)memorar a los angelitos, llevar oración y bendiciones a las familias que tienen niños difuntos y agilizar el tránsito de estas almas hacia el Tercer Cielo.

Señala Coluccio (1995) que esta práctica proviene de la creencia de que el 1 de noviembre los ángeles o almas infantiles visitan las casas de los poblados. Debido a que la mayoría de las familias, sus parientes o conocidos tienen niños fallecidos coadyuvan a la vigencia de esa manifestación.

Cabe destacar en esa instancia que esta forma de ritualización de la memoria funeraria no se extiende a toda la provincia de Corrientes; más bien se concentra en la zona norte. Actualmente su puesta en escena responde, básicamente, a dos movimientos memoriosos:

- a. La iniciativa directa-espontánea de la comunidad de practicantes o
- b. se encuentra encabezada por instituciones religiosas, educativas y/o culturales.⁷

Los registros que realizamos nos permiten observar variadas instancias y contextos de expresión de la práctica: domicilios particulares, vía pública, escuelas. Asimismo, la presencia de sujetos provenientes de diversos contextos sociales. Hay casos en los que la participación en estas instancias de (re)memoración suele nacer de la organización particular de grupos domésticos, con escasa intervención de otras instituciones.

En lo que se refiere a Loreto, la práctica ha retomado su vigencia con más fuerza a partir de 2009 con el Proyecto de articulación entre el Nivel Inicial y el Primer Grado de la Escuela Primaria N° 132 Ángel Bassi; el proyecto lleva el nombre *Recuperando nuestras tradiciones*.

Así este movimiento de resurgimiento de estas prácticas se percibe en las instituciones educativas; se suma a la fecha el JIN N° 62 de la localidad. El recorrido lo realizan 7 salas de niños, 5 de la escuela cabecera y 2 rurales, distribuidos en diversos grupos de Ángeles Somos.

En el caso del grupo que coordina nuestra interlocutora, la profesora Zunilda Beatriz Uribe (del JIN N° 62), la caminata finaliza en el domicilio de doña Juanita Ortiz (84 años). Esta señora recibe a los angelitos junto a su hija Marcelina (de aproximadamente 60 años). Esta parte del tránsito resulta muy importante por dos cuestiones relevantes: a) doña Ortiz posee angelitos en su familia; recibe a los niños con una mesa con variados alimentos, y b) la familia

7 Incluimos en esta referencia a la capital de la provincia donde se montan presentaciones públicas denominadas “Noches blancas” en oposición a las localmente consideradas “Noches negras” de Halloween. Las “Noches blancas” se caracterizan por ser puestas en escena en plazas públicas con la presencia de numerosos niños vestidos de ángeles recorriendo las calles y pidiendo colación. Encabezan estas formas de acción colegios religiosos, congregaciones, ONG, bibliotecas populares, centros culturales, etc. (aquí no podríamos señalar que estas formas de (re)memoración resulten de la expresión espontánea de los grupos sino que son retomadas como estrategias de re-valorización de las memorias de la provincia y la región). En lo que respecta a las zonas urbanas, resaltan las ciudades de Corrientes Capital, Ituzaingó y Mburucuyá donde las mediaciones de las escuelas primarias y de la Iglesia Católica son las que permiten la concreción de Ángeles Somos. Cabe aclarar que las intervenciones de otras instituciones, más allá de las familias, han sido registradas en el caso de las caminatas de los niños, no así en las serenatas de jóvenes y adultos. La serenata continúa comprendiendo instancias de organización y puesta en escena independientes de la influencia de instituciones educativas o religiosas.

se manifiesta muy alegre y conforme ya que pueden volver a vivir la práctica de Ángeles Somos como la recordaban varias décadas atrás antes de su desaparición de la escena pública. Doña Ortiz señalaba que tiempos atrás esta actividad se vivenciaba con mucha fuerza e ímpetu en la comunidad de Loreto (Figura 9).

Como componente de este *revival* que excede el caso loreetano, en la localidad vecina de Caá Catí, el 1 de noviembre de 2017 la Biblioteca Popular Dr. Juan Manuel Rivera ha organizado la presentación del Libro *Ángeles Somos. Fiesta mítica en Ntra. Señora del Rosario de Caá Catí. Una aproximación a su origen y desarrollo*, de la autora Susana Piñeiro.

5 - Breves referencias a algunas prácticas en torno a los difuntos adultos

En las charlas con los vecinos de la comunidad de Loreto, éstos nos comentaban que hasta la fecha, en la mayoría de los casos, los velorios de adultos suelen realizarse en el domicilio del fallecido. Sobre estos casos, narraban algunos interlocutores que habiendo recibido la noticia del fallecimiento se prepara el lugar para el velatorio. Se despeja una habitación dejando en el centro un espacio para el féretro. Se ocultan las fotografías de parientes vivos y se quitan los espejos. El suelo se barre muy bien con movimientos hacia adelante y llevando el polvo hacia afuera de la vivienda. La adquisición del ataúd suele gestionarse ante una cochería que presta servicios en varias localidades de la zona. Si el fallecimiento se dio en el domicilio, y el ataúd demora, el cuerpo del difunto aguarda sobre la cama; de lo contrario, la capilla ardiente se monta mientras se espera que arribe el cuerpo a la localidad.

En lo que se refiere a la preparación del cuerpo, hallamos dos alternativas. La primera, implica la participación directa de los familiares (o vestidoras) con mínima intervención de los empleados de la cochería, que también ofrecen este servicio; o bien, la cochería realiza la preparación sin intervención de los familiares. Resulta relevante señalar que en algunos casos se expone una gran resistencia ante la intervención de la cochería cuando se trata de preparar un cuerpo. Exponían los entrevistados que esto era muy invasivo y que preferían vestir el cuerpo ellos mismos, incluso en lo relacionado con los retoques de maquillaje o peinado.



Figura 9. Caminata de niños del jardín de infantes durante el 1 de noviembre de 2017 en Loreto.

Fotografía: Zuni Uribe

Durante el velorio la presencia de rezadoras es frecuente; son los personajes encargados de dirigir las oraciones y se turnan entre varias de ellas, según la hora y la duración de la ceremonia. Así, los diferentes misterios del Santo Rosario “musicalizan” el ritual donde estas expertas suelen introducir formas variadas de rezar y cantar por el descanso en paz del alma del difunto y la resignación de sus dolientes.

En cuanto a la larga duración de los velorios, éstos deben cumplir las 24 horas, en función de los horarios del cementerio para la realización de la inhumación. Señalaban referentes de una cochería funeraria de Ituzaingó, quienes cubren la zona de Loreto, que es común la utilización de los cementerios familiares en las parcelas más alejadas del casco urbano. De esta forma, cuando se contrata el servicio de capilla ardiente no se incluye el vehículo ya que el traslado del féretro a cargo de los dolientes se realiza “a mano o a hombro”.

La inhumación es seguida por el rezo y velorio de la cruz en la “Mesa negra”; durante tres días se ora en torno a la cruz, luego se inicia la novena que consagra la cruz que se depositará en la cabecera de la tumba.

Sobre la problemática del novenario, llamado en González Torres (2012) como novena, se expone que se inicia el día después de la inhumación. Señala el autor que consiste en un rezo diario, durante nueve días y la rezadora, maestra de rezo, no debe ser cambiada ya que es creencia generalizada que podría traer mala suerte a la comunidad. Esta novena también es común cuando se está por cumplir seis meses o un año del fallecimiento; consiste en la realización de un rezo diario en nombre del difunto, generalmente un rosario, seguido de algunas letanías y plegarias por el alma (Zalazar 2009).⁸

5.1 - Cenotafios a la muerte adulta

La palabra cenotafio deriva del griego *kenos* cuyo significado es ‘vacío’ y *taphos* ‘tumba’. En griego *cenotaphion*, y en latín *monumentum*; el ceno-

⁸ Por su parte, González Torres (2012) señala que es costumbre que en el último día de la novena se sacrifique una res. Esta carne vacuna se distribuye entre los asistentes que cumplieron con el novenario; otra parte es preparada en la casa de los dolientes que asisten al último día del rezo por el muerto. “[...] es lo que se llama finado gasto: la invitación u obsequio del finado a los amigos que cumplieron con él y su familia en el trance por la que acaban de pasar [...]”. (González Torres 2012: 316). Queda claro cómo en la zona bajo estudio pudimos percibir una gastronomía especializada en los gustos de los muertos adultos, de lo que se derivan algunas particularidades en lo que respecta al universo culinario destinado a los niños difuntos.

tafio es entendido como una tumba o sepulcro sin cuerpo. Igualmente, como un exvoto o promesa que se montaba en nombre de un difunto cuyo cadáver no estaba próximo a los dolientes o no se había hallado luego de su muerte (Finol & Finol, 2009). La construcción de los cenotafios tenía también como objetivo evitar que las almas de los muertos sin sepultura vagabundearan perdidas en la forma de “almas en pena”, “asombrados” y/o “aparecidos”. De esta forma, en la Roma Antigua, habiéndose culminado la construcción del cenotafio era frecuente llamar tres veces al alma del difunto. Al instrumentar esta modalidad se creía que el alma “escucharía” y quedaría habitando el cenotafio en su nombre.

Siguiendo los aportes de Finol & Finol (2009), el término cenotafio es la denominación genérica de una micro-cultura funeraria que permanece hasta el presente.⁹ La práctica del uso de los cenotafios, en nuestro campo de trabajo y atendiendo a las denominaciones “de la gente del lugar”, recibe el nombre de “cruces de los caminos” o “capillitas”; recuerdan al difunto e indican el lugar de la muerte, muerte por lo general violenta a causa de accidentes viales, asesinatos o suicidios. Exponemos algunos ejemplos de estos componentes en la ruta de ingreso a la comunidad de Loreto en las figuras 10, 11 y 12.

9 Parafraseando la documentación disponible en los Archivos Conciliares de la Santa Sede, Ciudad del Vaticano, no debemos olvidar que muchas de nuestras tradiciones y costumbres cristianas se originan en otras del mundo antiguo, de donde la Iglesia Católica las retoma para su captación en la evangelización de los primeros siglos. Luego, el Concilio de Trento, que duró tres papados, con la secretaría del último tramo a cargo de Ignacio de Loyola, ordenó sacramentos y prácticas que comprendían, además, la participación, en nuestro caso, del reinado de España en algunas decisiones. Bajo estas nuevas normas y directivas, se comienza en Lima en el año 1551-1552 lo que se dio en llamar “Concilio de Lima” que estableció y reglamentó varias cuestiones que hacían a la evangelización en esta región de América; entre ellas la práctica de señalar el lugar del deceso, o más bien de resguardar el lugar con la cruz, para que el alma no quede penando. Señalar el lugar donde se “hallaba la muerte” con una cruz posee, además, relación directa con la “evangelización” de las guacas y su “conversión-pasaje” de tumbas sagradas a capillas (remplazando las momias por imágenes de santos y vírgenes) de la mano de la Iglesia Católica en la región andina. En 1551, el Primer Concilio de Lima estipuló que mientras siguiesen vigentes los antiguos lugares sagrados los “indios recién convertidos” podían sucumbir ante la tentación de volverse nuevamente “infieles” retomando sus antiguos ritos. Por ello se ordena la destrucción de las guacas y lugares de culto, estableciendo que en esos lugares se construyesen capillas o se colocaran cruces sobre los escombros (Ramos 2010: 94, en Bondar&Olmedo2014: 4).

Figura 10. Cruz de herrería que indica el fallecimiento por accidente vial. Se anexa a la cruz un paño y un ramillete de flores. Sin datos del fallecido/a ni fecha.

(Fotografía: Bondar 2017)

Figura 11. Cruz, placa, frontón y velero que indican el lugar de fallecimiento por accidente vial. A la cruz con Cristo crucificado se anexa un ramillete de flores y un paño. En la placa en forma de corazón consta: “¡Juan Ramón! Mamá y Papá. Siempre te recordaremos”. El cenotafio data de 1998 y el fallecido tenía 18 años. Rodea al cenotafio un cerco de alambre.

(Fotografía: Bondar 2017)



Figura 12. Cruz, frontón y velero que indican el fallecimiento por accidente vial. A la cruz con Cristo crucificado se anexan un paño con la inscripción “Hermano” y un ramillete de flores celestes. El cenotafio está dedicado a “Roberto”; junto al grabado del nombre se exhibe una botella con agua. Sin fecha. Rodea al cenotafio un cerco de alambre.

(Fotografía: Bondar 2017)



Bibliografía

- Barral, M. E. (2007). *De sotanas por la Pampa: religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*. Buenos Aires: Prometeo.
- Bondar, C. I. (2015). El “topos-tupãrymbami”. Un lugar otro dentro de la heterotopía Cementerio. Cementerios Públicos Municipales. Provincia de Corrientes, Argentina y Sur de la Región Oriental del Paraguay. *Revista Argus-a Artes & Humanidades*, vol. IV, núm. 15. California: Editorial Argus-a.
- Bondar, C. I. (2014). Sobre el velorio del angelito. Provincia de Corrientes y Sur de la Región Oriental del Paraguay, *Revista Anuario. Antropología Social y Cultural en Uruguay*, vol. 12, pp. 121-13. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Bondar, C. I. (2013). Ofrendas para los angelitos Cementerios Públicos Municipales de la Provincia de Corrientes, Argentina y Sur de La Región Oriental del Paraguay. *Revista Sans Soleil. Estudios de la Imagen*, vol. 5, núm. 2, pp. 92-104. Barcelona: Editorial CEISS Área de Antropología Visual.
- Bondar, C. I. & Olmedo, T. (2014). Cenotafios: culto al alma. Caso de las cruces y capillitas. De Ituzaingó (Corrientes) a Posada (Misiones). Ruta Nacional N° 12. *La Rivada. Investigaciones en Ciencias Sociales*, vol. 3, pp2- 16. Posadas: FHycS. SlyPG. UNaM. 2014.
- Buxó i Rey, M. J. & otros. (1989). *La religiosidad Popular II. Vida y Muerte: la imaginación religiosa*. España: Anthropos. Editorial del hombre.
- Coluccio, F. (1995). *Fiestas y Celebraciones de La República Argentina*. Argentina: Ed. Plus Ultra.
- Cortazar, A. R. (1959). Usos y Costumbres. En Imbelloni, J. (1959). *Folklore Argentino*, pp 158-196. Buenos Aires: Nova.
- Finol, J. E. & Finol, D. E. (2009). “Para que no queden penando...” Capillitas a la orilla del camino. Una microcultura funeraria. Colección de Semiótica Latinoamericana N° 7, Maracaibo, Universidad del Zulia. Universidad Católica Cecilio Acosta. Asociación venezolana de Semiótica.
- Galeano Olivera, D. (2012). *La Muerte en la cultura popular Paraguaya* [Conferencia]. En *II Encuentro de Antroposemiótica de la muerte y el morir*, 18 y 19 de octubre, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones. Posadas, Misiones. Argentina.
- Gonzáles Torres, D. (2012). *Folklore del Paraguay*. Asunción, Paraguay: Servi Libro.
- La herencia guaraní aún late con fuerza en territorio correntino. (9 de septiembre, 2013). *Corrientes online.com*. Recuperado de: http://www.corrientesonline.com/notix2/noticia/80533_la-herencia-guarani-aun-late-con-fuerza-en-territorio-correntino.htm
- López Breard, M. R. (1983). *Devocionario Guaraní*. Santa Fe: Colmegna.
- López Breard, M. R. (2004). *Diccionario Folklórico Guaranítico*. Corrientes: Ed. Moglia.

Morin, E. (1999). *L'Homme et la Mort devant l'histoire*. Paris: Ediciones Seuil.

Poenitz, A. J. E. (2012). *Mestizo del Litoral. Sus modos de vida en Loreto y San Miguel*. Posadas: El autor.

Ramírez, A. F. (n.d.). Apuntes Históricos Sobre El Asentamiento Jesuítico - Guaraní de Loreto En Tierras Correntinas. Inédito

Ramos, G. (2010). *Muerte y Conversión en los Andes. Lima y Cuzco, 1532-1670*. Lima: Cooperación Regional para los Países Andinos. Asociación Gráfica Educativa.

Ritual de Exequias (2009). (Concilio Vaticano II- 1962-65) Celebración de la Muerte Subsidios para la celebración de las exequias- que acompaña el Rito Exequias. Concilio Vaticano II- Chile.

Salas, A. A. (2004). *Creencias y Espacios Religiosos del NEA*. Buenos Aires: Ed. Cooperativa Chilavert Artes Gráficas.

Zalazar, R. (2009). Los ritos de la muerte. La novena pahaen el Paraguay. En *Apuntes de Antropología desde Paraguay*. Recuperado de: <https://antropologia.wordpress.com/2009/03/19/los-ritos-de-la-muerte-la-novena-paha-en-el-paraguay/> 8/08/2017

Gauchos ataviados de celeste y colorado
—signos del partido liberal y el autonomista—
y pañuelo del Gauchito Gil.
[Fotografía Irma Gamarra]



PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN LOCAL: EMPODERAMIENTO E IDENTIDAD CULTURAL

Graciela Guarino* y Paola Barrios**

Introducción

El interés de la Antropología en el patrimonio cultural movilizó investigaciones acerca de los procesos colectivos que intervienen en la selección de los bienes culturales, de los mecanismos de apropiación y de su categorización. Pero en los términos actuales del fortalecimiento de las identidades, la Antropología reflexiona también sobre la vinculación del patrimonio con la memoria y la construcción de las identidades.

La elaboración del patrimonio sigue el movimiento de las memorias y acompaña la construcción de las identidades: su campo se expande cuando las primeras se vuelven más numerosas; sus contornos se precisan en el mismo momento en que las segundas plantean, siempre provisoriamente, sus referencias y sus fronteras. El patrimonio es menos un contenido que una práctica de la memoria que obedece a un proyecto de autoafirmación (Candau 2008: 156-159).

Esta forma de encarar el patrimonio cultural como construcción social nos interpela sobre las tensiones que se ponen en juego, las estrategias para instalar narrativas constitutivas de los patrimonios y los consensos obtenidos.

Desde esta perspectiva, caracterizaremos una serie de acciones emprendidas por sectores de la comunidad de una pequeña localidad de la provincia de Corrientes, Nuestra Señora de Loreto, tendientes al reconocimiento, revalorización y resignificación de su patrimonio cultural como elemento esencial de su identidad.

Estas acciones serán analizadas teniendo en cuenta los conceptos de patrimonialización y empoderamiento cultural. Entendemos por patrimonialización lo que Llorenc Prats expresa como el “quehacer” de la legitimación

▲
*

Magíster en Antropología
Social

Docente - Investigadora

UNIVERSIDAD DEL
NORDESTE [UNNE]

▲
**

Magíster en Antropología
Social

Docente - Investigadora

UNIVERSIDAD DEL
NORDESTE [UNNE]

de los repertorios simbólicos seleccionados en función de intereses políticos, económicos, religiosos y científicos que se asumen como referentes sociales. Más precisamente, se trata de un proceso que muestra el patrimonio cultural como una “construcción social” que es, en esencia, un artificio ideado por alguien en algún lugar y momento para determinados fines; y dinámico, ya que es, o puede ser, históricamente cambiante, pero que enfatiza su carácter simbólico, esto es, su capacidad para representar simbólicamente una identidad.

Por su parte, Javier de Alonso Hernández precisa la noción de empoderamiento, utilizada por la UNESCO en su informe de 1997, como la capacidad de las personas para elegir entre opciones más amplias mediante la participación directa en los procesos de toma de decisiones o influyendo sobre quienes tienen el poder de decidir. Y expresa que: “las cuestiones políticas clave que vinculan democracia, empoderamiento y cultura implican los procesos de acceso a la libertad de expresión y al poder. Por definición, el empoderamiento supone la coparticipación del poder o la capacidad de influir en él” (De Alonso Hernández 2008: 20-21)

El interés por esta temática surge durante el desarrollo de trabajos de campo realizados entre los años 2004 y 2009 en el marco de investigaciones de la Secretaría General de Ciencia y Técnica de la UNNE, en las poblaciones de la costa occidental del Iberá, referidas a la medicina popular o “curanderismo” y a la alimentación de tradición criollo-guaraní; y de acciones extensionistas del Programa UNNE en el Medio (2010- 2012) que tuvieron como expectativa la interacción entre el turismo y el patrimonio cultural tangible e intangible.

Del contacto con la comunidad y las autoridades del pueblo de Loreto sobre esta cuestión, surgieron interrogantes del tipo: ¿Se ha producido o se está produciendo en Loreto un proceso al cual podamos aplicar los conceptos de empoderamiento y patrimonialización cultural? Si es así, ¿cómo y desde cuándo? ¿Qué bienes culturales están involucrados? ¿Qué actores sociales intervienen? ¿Desde dónde parte la iniciativa? ¿Existe voluntad política para oficializar/ institucionalizar el proceso?

Las nuevas políticas gubernamentales desarrolladas en la provincia de Corrientes en la última década estuvieron orientadas a la puesta en marcha de proyectos de planificación, gestión y desarrollo del turismo en pequeñas comunidades, poniendo énfasis en la revalorización del patrimonio

cultural tangible e intangible. Loreto, como parte del conjunto de municipios adheridos a ese proyecto y coincidiendo con el inicio de una nueva gestión, viene avanzando en este sentido con el claro objetivo de salvaguardar su acervo cultural, lo que creemos que se identifica con los procesos antes conceptualizados. Así es como los bienes culturales materiales e inmateriales de la comunidad se están institucionalizando, visibilizando y revalorizando como patrimonio cultural en poder de sus portadores. A estos efectos, sectores de la sociedad loretana han desplegado una serie de acciones y emprendimientos canalizados por el municipio, que dan cuenta de lo que De Alonso Hernández llama “la coparticipación del poder o la capacidad de influir en él”.

Loreto se encuentra ubicado en el centro norte de la provincia de Corrientes, sobre la costa occidental del Sistema Iberá y aproximadamente a 200 km de la ciudad capital. Es un municipio de tercera categoría que pertenece al Departamento de San Miguel, y se halla muy bien comunicado por accesos viales pavimentados, como las Rutas Nacionales 118 y 12.

Su población está constituida por 1980 habitantes (según datos del Censo 2010), distribuidos en la planta urbana, en las estancias centenarias de la región y en los parajes Itá Paso, Costa Cenizal, Estero Carambola, Arroyo Balmaceda y Barranqueritas. Favorecida por su medio natural de lagunas y esteros, tiene potencialidad para desarrollar actividades turísticas que se enriquecen con el patrimonio tangible e intangible.

Comenzamos a buscar en la historia de Loreto información sobre los contextos sociales y culturales que abonan sus atributos identitarios. Sus orígenes se relacionan con los pueblos guaraníes de las misiones jesuíticas occidentales del Guayrá (Brasil), quienes debido a las constantes invasiones paulistas debieron migrar hacia territorio argentino. El derrotero buscando tierras fértiles y seguridad para sus familias los orientó hacia la provincia de Corrientes adonde arribaron hacia principios del siglo XIX, refundando allí el pueblo Nuestra Señora de Loreto.

Esta característica poblacional ha dado una impronta particular a Loreto, ya que sus pobladores se reconocen descendientes de estos primeros guaraníes, conservan sus apellidos, la lengua guaraní, y un amplio bagaje compuesto de tradiciones, creencias, imaginaria religiosa, capillas familiares, objetos y viviendas antiguas que conforman su patrimonio cultural tangible e intangible.

Este anclaje del patrimonio cultural con el pasado originario de la co-

unidad otorga a su contenido el valor de constituirse como base material de la memoria colectiva y la identidad. Y coincidimos con Rafael Pérez Taylor cuando afirma que pensar el patrimonio desde esta perspectiva “abre al discurso la posibilidad hermenéutica de distintas interpretaciones que emerjan de los saberes y mentalidades locales, para diseñar y configurar un nuevo paradigma del patrimonio basado en la autonomía local, donde el registro y conocimiento del pasado sea la configuración de las pervivencias de cada grupo” (Pérez Taylor 2006:182).

Consideramos que esta investigación aporta una mirada antropológica sobre la realidad cultural actual de un espacio vastamente estudiado por las Ciencias Naturales y la Geografía, debido a su riqueza natural y biodiversidad. Será importante entonces, que las Ciencias Sociales acompañen a las Naturales en el esfuerzo por poner en valor el patrimonio del Iberá en general, y el cultural en particular.

La base metodológica de este estudio fue de naturaleza etnográfica, compuesta de trabajos de campo en que se aplicaron las técnicas clásicas de observación participante y entrevistas abiertas. Para el relevamiento de datos implementamos encuestas y cuestionarios con miembros de la comunidad y autoridades municipales, talleres participativos y un corpus fotográfico para el registro de los bienes ponderados como patrimoniales.

Se presenta en primer lugar, un acercamiento a las características actuales de la relación de los habitantes de Loreto entre sí y con su patrimonio cultural. A continuación, se muestran las distintas estrategias de activación patrimonial desplegadas por sectores de la sociedad loreтана y el municipio, haciendo hincapié en su intención de valorizar los bienes culturales. Luego, la aplicación del concepto de empoderamiento cultural al caso, una mirada reflexiva a la relación entre lo observado y sistematizado en el campo, con los principios teóricos.

1. Un pueblo consciente del valor de su cultura

Si pretendemos analizar la significación de lo que aparece como un proceso de patrimonialización y empoderamiento cultural, no podemos dejar de prestar atención a las condiciones en que este proceso tiene lugar, la situa-

ción de inquietud que moviliza a la búsqueda de representaciones de identidad y que se consideran merecedoras de revalorización. Podemos resumir ese estado de cosas en tres puntos:

1.1. Conviviendo con el patrimonio cultural local

Loreto se enmarca en el tipo de sociedades tradicionales, que convive cotidianamente con el patrimonio cultural integrándolo en sus actividades rutinarias y extraordinarias. Tanto los bienes como las expresiones intangibles culturales integran el entramado de la cotidianeidad, testifican el pasado, los modos de hacer, pensar y sentir de una sociedad que ya no existe, pero cuyos mandatos permanecen.

Además, sus pobladores se sienten referenciados históricamente por vínculos biográficos con los fundadores de la localidad o primeros habitantes, lo que otorga características particulares al proceso de patrimonialización.

Entendemos que dicho proceso se desarrolla sobre consensos sociales y operaciones de selección, ordenamiento e interpretación de bienes, prácticas y representaciones culturales. Y si bien estas operaciones ayudan a definir lo que es patrimonio o debería serlo, son los marcos sociales de la memoria los que vehiculizan la significación, fundamentan la puesta en valor y refuerzan el ejercicio de construir la comunidad.

En el plano adjunto se advierte que el pueblo está emplazado sobre el trazado urbano antiguo, de principios del siglo XIX, con estructuras edilicias que se conservan y admiten la refuncionalización, como la principal convertida en museo de imaginería religiosa, algunas viviendas como las que pertenecieron a las familias fundadoras de Chapay y Guayaré, la capilla de Nuestra Señora de la Candelaria refaccionada para su puesta en valor, declarada Monumento Histórico Nacional (Figuras 1, 2 y 3).

1.2. Interrelacionados por afinidad y vecindad

Reconocemos en Loreto las características con que Prats define a una “localidad”, es decir es una jurisdicción territorial o administrativa cuya población está interrelacionada por afinidad y cercanía. “Un mundo conocido y de conocidos” es la síntesis que expresa el autor (Prats 2005: 25).

Figura 1. Plano de Loreto.

Fuente: Municipalidad.



Figura 2. Capilla Antigua, Patrimonio Histórico Provincial Ley N° 5064.

(Fotografías: Paola Barrios)





Figura 3. Capilla
Nuestra Señora de
La Candelaria en
refacción, luego
declarada Patrimonio
Histórico Nacional
Ley 27297

En la herencia cultural de Loreto confluye la tradición guaraní que portaban las familias indígenas originarias de las Misiones Jesuíticas, junto a la vertiente de criollos correntinos y otros inmigrantes tardíos que construyeron el entramado identitario resguardado en la memoria. Para conocer y entender este complejo proceso de conformación del tejido socio-cultural de Loreto, utilizamos la información histórica con la que establecimos las siguientes etapas:

1610: Los Padres de la Compañía de Jesús fundaron las reducciones de Loreto de Pirapó y San Ignacio Miní. Región del Guayrá - Brasil.

1632: Las reducciones migran debido a los constantes ataques de portugueses. Se ubican en el territorio actual de Misiones - Argentina.

1817: Éxodo misionero-guaraní. Se refugian en las tierras situadas en los bordes del Iberá, Corrientes. Se originan los pueblos de Loreto y San Miguel.

1827: Se incorporan al Gobierno de la provincia de Corrientes, durante la gestión del gobernador Pedro Ferré.

1.3. Una población buscando identificar su origen histórico

Actualmente Loreto tiene 200 años de existencia, un rico patrimonio material testimonia ese tiempo transcurrido y expresa el poder de ser huella del pasado. Nos recuerda Joel Candau que el patrimonio como legitimador de los orígenes incorpora otras significaciones para el grupo, es decir, “es más reivindicado que heredado, mucha más una afiliación que una filiación, y mucho menos comunitario que conflictivo” (Candau 2008: 156).

Desde esta mirada, identificamos que la riqueza patrimonial del espacio habitado en Loreto (mobiliarios antiguos, imaginería religiosa, edificios, restos arqueológicos) y su fuerte herencia guaraní propiciaron que un sector de la comunidad se movilizara por conocer su historia, revitalizar sus orígenes, tradiciones y valores culturales. Talleres educativos, jornadas, ciclos de conferencias, reconocimiento y señalización de sitios históricos, identificación y puesta en valor de la imaginería religiosa, fueron algunas de las acciones realizadas por los loretanos.

Por ello, nos parece apropiado utilizar el concepto de empoderamiento en cuanto conjunto de estrategias de las pequeñas comunidades para incrementar el uso y control de recursos materiales y simbólicos de su patrimonio cultural.

2. Estrategias de activación patrimonial

En este punto nos proponemos analizar cómo los loretanos implementan estrategias propias para la activación patrimonial de sus bienes culturales, y distinguir aspectos de dicho proceso de patrimonialización local. Si bien Loreto integra un contexto regional, que por su historia lo relaciona con las Misiones Jesuíticas, y por su ubicación geográfica con otras comunidades de la Reserva del Iberá, nos interesa rescatar las referencias patrimoniales locales y las interacciones de la población con ellas.

Como resultado de políticas de activación y reconocimiento patrimonial, en el año 2002 se creó el Museo José Ignacio Guayaré, de jurisdicción municipal, en las instalaciones de una vivienda antigua donada por la señora Amalia López, y en el 2011 la Capilla Antigua Nuestra Señora de Loreto fue declarada Monumento Histórico Provincial (Ley N° 5064) (Figura 4). Un acon-

tecimiento de relevancia cultural para la comunidad, y toda la región, fue la declaratoria como Ciudadana Ilustre y Tesoro Humano vivo para la señora María Silvia Chapay (Ley 6221/2013), bisnieta de Blas Chapay de destacada actuación en la migración de los pueblos y en la fundación de Loreto (Figura 5).

A los referentes tangibles de naturaleza histórica se le suman numerosas prácticas y creencias tradicionales,¹ devenidas en cotidianas por el uso. Por ejemplo, las comidas típicas basadas en harinas de maíz y mandioca (mbutuca, boríborí, locro, torta de maíz, mbeyú), el uso de herramientas o utensilios antiguos como morteros y ralladores, prácticas curativas y festividades del santoral católico en torno de capillas domésticas.

Por eso decimos que este patrimonio, aunque no todo sea legalmente reconocido, está legitimado por la significación social que encierran los relatos biográficos de linajes vivientes y sus interacciones. “Lo tangible sólo se puede interpretar por lo intangible” (UNESCO 1996: 34).

Lo que observamos en Loreto es un importante proceso de sacralización envolvente sobre el pasado, actitud que se expresa en cierta veneración sobre los bienes culturales que lo refieren, y el interés por reconocerse en ellos; pertenencia a una comunidad referenciada en tiempo pretérito, que se revitaliza en las festividades y sus rituales. El carácter extraordinario de los ceremoniales, civiles o sagrados, está signado por la exhibición de imaginería religiosa, verdaderas reliquias de custodia familiar, en capillas domésticas², o salas eventualmente destinadas a ello.

La sacralidad con que son investidos por la memoria colectiva fundamenta el discurso social de su puesta en valor como patrimonio local y seña de identidad. “La memoria determina los referentes culturales en que la comunidad va a fijar sus discursos identitarios, con un carácter casi totémico,

1 Respecto de las creencias y prácticas tradicionales de la localidad de Loreto, se pueden consultar los siguientes trabajos: Paola Barrios. (2005) *Costumbres, Tradiciones y Memoria en el Iberá, Corrientes*. En: XXV° Encuentro de Geohistoria Regional, IIGHI-Conicet. Corrientes. CD; (2009). *Loreto: Una mirada actual sobre su Historia, Identidad y Memoria*. En: Revista Nordeste N°29. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste.

2 Las capillas se encuentran al lado de la vivienda, formando parte de la misma, bajo la advocación de la Virgen. Dentro de este complejo sagrado se encuentran imágenes católicas, estampitas de santos, amuletos, velas y elementos que se utilizan para realizar curaciones en secreto. Asimismo, las casas cuentan con un altar doméstico que consiste en una pequeña mesa casi siempre ubicada en la habitación principal que alberga al santo patrón/a de la familia, a quien se encomienda la protección y prosperidad del hogar.

Figura 4. Museo
Histórico Municipal
José Ignacio Guayaré.
Funcionó hasta el año
2012.



Figura 5. María Silvia
Chapay, Ciudadana
Ilustre y Tesoro
Humano Vivo.

Fotografía tomada en
Loreto, año 2012.



pero también los contenidos mismos de esos discursos” (Prats 2005: 26).

Del pasado también se evocan referentes locales formales e informales que corresponden a liderazgos diferenciados, el político-institucional y el social-cultural. Por ello, en Loreto la pertenencia a un linaje fundador (Chapay, Guayaré, Mbaruqué) es un marco referencial de enlace con los orígenes, ser custodio de reliquias religiosas, propietario de capillas domésticas, como la de la Virgen de la Candelaria y Virgen de Itatí, en el paraje de Itá Paso.

En los trayectos de la patrimonialización, estos sectores visibilizan sus liderazgos, formales o informales, a través de la movilización comunitaria. La puesta en valor y activación es una responsabilidad de la gestión local, “pero estos poderes se ven forzados a reflejar las sensibilidades mayoritarias de la población al respecto y darle curso [...]” (Prats 2006: 26). Este es el momento de las negociaciones, orientadas a lograr el mayor consenso posible, no sólo entre población y poderes locales, sino también con otros intereses y perspectivas. Una ocasión singular para identificar esta interacción se desarrolló en Loreto durante el año 2011, con motivo del reconocimiento oficial de la fecha de fundación. El punto de partida de una nueva discusión del tema fue la publicación del libro *Nuestra Señora de Loreto. Historia documentada, comentada y citada*, de Leopoldo Jantus, quien la fijaba el día 25/06/1780. A lo que un grupo de ciudadanos (docentes, alumnos, funcionarios y empleados municipales, descendientes de familias fundadoras) se oponía por tratarse, según otras fuentes, de un error, apoyándose en los trabajos del Dr. Ernesto Maeder, Francisco Machón y Félix Gómez, que probaban con documentación fehaciente el nacimiento del pueblo de Loreto en el año 1817 (Figura 6).

Desde el Municipio, la Iglesia y las escuelas se promovieron talleres y conferencias a las que asistieron investigadores, estudiantes, gestores culturales y vecinos, todos convocados para conocer, opinar, documentar y definir el acontecimiento. Finalmente, estas actividades tuvieron eco en sesiones del Concejo Deliberante que estableció el 8 de septiembre de 1817 como fecha fundacional de la comunidad de Nuestra Señora de Loreto, y punto de partida de su calendario existencial que tiene 200 años.

Estrategias semejantes de convocatoria comunal acompañaron también las declaraciones de interés que el Municipio aprobó sobre otros bienes culturales, que ya portaban legitimación implícita de la comunidad como pa-

Figura 6. Ciclo de conferencias sobre la fecha aniversario del Dr. Ernesto Maeder exponiendo sobre la Historia de Loreto.



Figura 7. Monolito fundacional.



trimonio preexistente, por ejemplo: la imagen y capilla de la Virgen de la Candelaria, de origen jesuítico-guaraní y la señalización del Triángulo de población primitiva que comprende el emplazamiento del Cabildo, cementerio, capillas y viviendas de familias fundadoras en torno al monolito fundacional (Figura 7).

Todas las acciones institucionales de activación patrimonial (selección, ordenamiento e interpretación), se desarrollan sobre referentes culturales validados previamente por la comunidad. La significación que los legitima no se halla en un discurso oficial preexistente, sino en la memoria colectiva que erige una sacralización del espacio habitado, en tanto continente del legado de sus antepasados. Este proceso inicia el empoderamiento, es decir, la comunidad toma conciencia del poder implícito de su opinión y de cuánto se logra con la participación.

3. Empoderamiento cultural

Según la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, el Patrimonio Cultural de un pueblo comprende las obras de sus artistas, arquitectos, músicos, escritores y sabios, así como las creaciones anónimas, surgidas del alma popular, y el conjunto de valores que dan sentido a la vida, es decir, las obras materiales y no materiales que expresan la creatividad de ese pueblo; la lengua, los ritos, las creencias, los lugares y monumentos históricos, la literatura, las obras de arte y los archivos y bibliotecas (UNESCO 1982).

Si bien esta definición es ampliamente aceptada, en las últimas décadas se precisaron sus alcances, especialmente por los documentos elaborados por la UNESCO, que ponen énfasis en la protección y conservación de los bienes culturales y en la formulación de políticas sobre los patrimonios.

Siguiendo esta misión, en el año 2003 se reunió la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, es decir, del conjunto de tradiciones, saberes, técnicas, rituales, festividades y todas las expresiones vivas heredadas y transmitidas a las nuevas generaciones. Y entre las características que la Convención estableció para el patrimonio intangible, nos interesa focalizar el carácter “representativo” y “basado en la comunidad”. Ambos nos indican que son las poblaciones quienes deciden el contenido, las formas de validación y transmisión de sus legados culturales, y que sin este reconocimiento nadie puede investirlos de poder patrimonial.

El concepto de “empoderamiento” sobre el que también fundamos nuestro análisis tuvo su inicial desarrollo teórico en estudios sobre las mujeres, como grupo social vulnerable, en la década de 1980. El término, por el cual los grupos sociales subalternos asumen el control de los recursos (materiales y simbólicos) mediante la participación en las decisiones o sobre quienes detentan el poder de tomarlas, se refiere tanto al proceso como a los resultados.

Las comunidades pueden reflexionar sobre sus tradiciones y valores, recuperar su memoria histórica y construir su identidad cultural a partir de políticas culturales activas de participación sobre los bienes patrimoniales.

En Loreto, este proceso de apropiación de lo patrimonial y relectura del pasado es clave para definir cuestiones identitarias. Descendientes de las familias más antiguas que conservan apellidos guaraníes, docentes y alumnos de las escuelas secundarias e institutos terciarios, desde el Municipio o instando a él, buscan señales, mandatos culturales e informaciones históricas que documenten el contenido de los relatos de sus mayores. Con una historia erigida sobre la evangelización, la persecución y el desarraigo que se hunde en un tiempo pretérito, con herencias coloniales e indígenas, su gente necesita reconocerse en los legados patrimoniales.

El paisaje cotidiano de Nuestra Señora de Loreto se conforma con sitios y bienes culturales validados según narrativas biográficas de las generaciones pasadas, las referencias de objetos y los datos provenientes de estudios históricos y antropológicos. Las viviendas antiguas que pertenecen a las familias fundadoras, o la capilla original refuncionalizada para algunas ceremonias religiosas, o los solares principales que hoy sirven como sede de las instituciones locales, lugares, plazas, estancias, son todos espacios históricos que conforman el escenario de las rutinas de los habitantes de Loreto. Pero emergen con su sacralidad patrimonial en las ocasiones del tiempo extraordinario de las festividades civiles y religiosas, procesiones, ferias, y eventos turísticos.

Estas prácticas resultan de negociaciones entre el discurso político de la preservación y los intereses comunitarios sobre los bienes culturales, su validación, su reconocimiento. Y pueden ser interpretadas como estrategias de empoderamiento de las pequeñas comunidades para incrementar el uso y control de recursos materiales y simbólicos del patrimonio cultural.

Reflexiones finales

La patrimonialización en la localidad de Loreto es un proceso dinámico, signado por la participación comunal, y contenido en un momento clave de empoderamiento y fortalecimiento de la identidad cultural. Tanto que podríamos afirmar que las activations patrimoniales son la oportunidad para el empoderamiento de los vecinos sobre el espacio habitado, y la organización de una ingeniería cultural vinculante de la historia, el espacio y la identidad colectiva. También creemos que esta complejidad amerita la continuidad de los estudios sobre el tema, desde una perspectiva interdisciplinar y convocante de las Ciencias Sociales.

Consideramos que Loreto está inmerso en un proceso de activación patrimonial, coordinado desde la gestión municipal, transversal a la pertenencia política, y que lo sostiene en el tiempo. Esa transversalidad revela que es un proceso que implica la participación de diferentes sectores de la comunidad, por lo tanto, la puesta en valor y la activación tienen como singularidad su naturaleza local.

Reconocemos como facilitadores del empoderamiento cultural en Loreto el patrimonio situado (espacio simbolizado), las interrelaciones sociales de una comunidad pequeña, la memoria colectiva basada en referencias biográficas, históricas, culturales, y las estrategias de activación patrimonial de la gestión municipal.

En resumen, podría decirse que el proceso de patrimonialización en Loreto se desarrolla sobre tres vectores: la sacralización de los bienes culturales, la pertenencia a linajes fundadores y la negociación entre diferentes sectores.

Bibliografía

- Barrios, P. V. (2005). *Costumbres, Tradiciones y Memoria en el Iberá, Corrientes*. En XXVº Encuentro de Geohistoria Regional [CD] Resistencia, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet.
- _____. (2005). Loreto y San Miguel: Una historia de la tradición guaraní. En *Comunicaciones científicas y tecnológicas*. Corrientes: Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad Nacional del Nordeste, Secretaría General de Ciencia y Técnica.
- _____. (2008). *Las Poblaciones de la Costa Occidental del Iberá: Pasado y Presente*. En XIVº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur. XVIIIº Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires: Instituto Universitario Nacional del Arte.
- _____. (2009). Loreto: Una mirada actual sobre su Historia, Identidad y Memoria. En *Revista Nordeste* N° 29. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional del Nordeste.
- Candau, J. (2000). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión.
- _____. (2008). *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Serie Antropológica, Ed. Del Sol.
- De Alonso Hernández, J. (2008). Cultura, Desarrollo, Empoderamiento, Patrimonio. En Centro Unesco de Andalucía.
- Gómez Pellón, E. (2007). El Patrimonio Cultural: Memoria e imagen del grupo social. En Lizón Tolosana (Ed). *Introducción a la antropología social y cultural. Teoría, Método y práctica*, pp. 373-396. Madrid: Ed. Akal.
- Machón, J. F. (2004). Antecedentes Históricos de Loreto y San Miguel. En *Anales* N° 6 de la Junta de Historia de la Provincia de Corrientes. Corrientes.
- _____. (2000). *El éxodo misionero guaraní de 1817*. Misiones: Jardín América.
- Maeder, E. J. A. (1983). *Los últimos pueblos de indios guaraníes: Loreto y San Miguel 1822-1854*. En IV Encuentro de Geohistoria Regional. Resistencia, Chaco: Instituto de Investigaciones Geohistóricas-Conicet.
- Prats, L. (2005). Concepto y gestión del Patrimonio Local. En *Cuadernos de Antropología Social* N° 21. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Pérez Taylor, R. (2006). *Antropologías. Avances en la complejidad humana*. Buenos Aires: Ed. SB.
- UNESCO (1996). *Nuestra Diversidad Creativa. Informe Mundial sobre Cultura y Desarrollo*. Recuperado de: <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105586sb.pdf>.



Cruz que marca el lugar donde
habría sido enterrado el Gaucho
Teodoro Fruto.
[Fotografía NEDIM]

LA FOTOGRAFÍA DEL MUSEO HISTÓRICO. UN ANCLAJE PARA LA MEMORIA LOCAL

Ronald Isler* y Mariana Giordano**

El museo histórico

En el año 2002 se crea el Museo Histórico Municipal José Ignacio Guayaré,¹ ubicado en una vivienda muy antigua situada frente a la plaza principal, en la intersección de las calles Tomás Úbeda y Bartolomé Mitre. Allí funcionó durante mucho tiempo el almacén de ramos generales atendido por la familia Verón. A principios de este siglo, la sede del museo fue donada a la municipalidad por la señora Amalia López con el fin de exponer diversos objetos cedidos por familias loretanos con afán de resguardar su historia. Restituta Esther Lezcano,² conocida como Doña Tetey, realizó esa primera recolección de muebles, textiles, máquinas, utensilios e imágenes fotográficas y los dispuso de manera tal que resaltaran sus características y valores relacionados con la vida cotidiana del pueblo (ver Figuras 1 y 2).

Mientras funcionó, el Museo Histórico fue un lugar donde se podía recordar a los antiguos loretanos sus maneras de habitar y de vincularse. Así nos lo comentó Ana María Cantero, encargada y guía de sitio durante los años 2006-07. Según su experiencia de contacto con los visitantes durante ese período, se los podía diferenciar en dos grandes grupos: por un lado, los turistas que deseaban conocer “un poco más de Loreto”; y por otro, los escolares locales del último año de la primaria y de toda la secundaria que concurrían las semanas previas al festejo de la fundación de Loreto, animados por cumplir con las tareas áulicas. Al atenderlos, notaba que las piezas de la colección servían para que la gente preguntase acerca de quiénes eran sus antiguos dueños o de cómo se las utilizaban, e inclusive, acerca de qué trayectos habían

1 José Ignacio Guayaré fue el comandante militar que dirigió junto a Blas Chapay —dedicado a lo espiritual— el éxodo/peregrinación que terminó con la fundación, en las Lomas de Yatebú, del pueblo de Loreto que hoy conocemos (Barrios 2006).

2 Restituta Esther Lezcano se desempeñó como Secretaria de Contaduría del Municipio de Loreto durante 18 años; se la distingue como una persona que motorizó no sólo la formación del Museo José Ignacio Guayaré, sino también la conformación del Museo de Imaginería Religiosa que se instaló en la antigua capilla dedicada a la advocación de Nuestra Señora de Loreto. También fue referenciada como una férrea luchadora para la conservación de la memoria a través del patrimonio local.



*

Doctor en Historia y Arte
Docente - investigador de
la UNNE

INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
GEOHISTÓRICAS
[IGHI-CONICET/ UNNE]



**

Doctora en Historia
Investigadora Independiente
de CONICET
Docente de la UNNE

INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
GEOHISTÓRICAS
[IGHI-CONICET/ UNNE]

Figuras 1 y 2. Vistas
del interior del Museo
Histórico Municipal
José Ignacio Guayaré.

(Fotografía: R. Isler 2007)



hecho esos objetos para llegar al museo. Interesada desde muy temprana edad en la historia local, Cantero aprovechaba las preguntas, o el interés por algunos artefactos, para contar las historias que fue recogiendo “de charla en charla con sus compueblanos”. Así, entre tantas tradiciones orales y el repertorio material del museo, ella se animaba a describir antiguos sistemas constructivos vernáculos o relatar las actividades que habían quedado olvidadas. Inclusive, respaldada por las imágenes fotográficas, contaba acerca de don Armegol Alegre, el primer maestro de escuela, o cómo se desarrollaban los bailes de campo, tan presentes en la poética musical de la zona.

Luego de haber escuchado a éste y otros actores locales vinculados a la temática, nos inclinamos a pensar que estos objetos fueron apropiados por gran parte de la población como huellas y anclajes de las memorias e identidades compartidas, activando o estabilizándolas, muchas veces, inclusive, de manera casi simultánea. Pareciera que el museo fue un espacio institucional legitimador que amplió los horizontes de la historia local potenciando relatos expansivos de su cultura, hasta ese entonces casi exclusivamente vinculada a la devoción religiosa católica o a la gesta migratoria guaraní misionera, ambas preservadas a través de la iglesia católica y las tradiciones orales de sus familias descendientes.

Al inicio de la segunda década de este siglo, la inexistencia de respaldo legal que acreditara la donación del inmueble donde funcionaba el Museo Histórico Guayaré desencadenó el derrotero del conjunto de sus bienes materiales. La gestión municipal los trasladó a otro edificio histórico en el que antiguamente funcionaba el almacén de ramos generales de la familia Piñeyro, frente al Museo de Arte Sacro, y que por ese entonces era alquilado para sede de las oficinas públicas municipales. Allí se veían a diario los muebles y demás enseres, pero sin el cuidado y orden en el que estaban dispuestos en el “museo de la otra esquina”.

El arrendamiento al municipio fue interrumpido en 2012 e ingresó como nuevo inquilino la Asociación Civil Virgen de la Candelaria, cuyo compromiso con la cultura popular y la religiosidad loreana se fue acrecentando a lo largo de este siglo. Uno de sus múltiples propósitos se vincula con la valoración del patrimonio cultural y la creación allí de un nuevo museo de antigüedades que funciona hasta la actualidad.

En el presente se desconoce inclusive la ubicación de la colección fotográfica que formaba parte del museo, pese a que gran parte de sus imá-

genes circulan a través de sitios en la red social Facebook.³ Sirva este capítulo para entender la importancia y valor de estos vestigios y, si fuera posible, re-entramar los lazos sociales y culturales que hicieron posible la existencia durante una década de un espacio que convocaba a la memoria compartida, generaba nuevos tránsitos de los imaginarios identitarios y permitía a los loretanos sentirse unidos en aspectos cotidianos de la vida de pueblo.

La colección fotográfica

Debido al trabajo que realizamos en el NEDIM,⁴ nos interesó especialmente el conjunto de imágenes fotográficas que fueron parte de este museo histórico. Tuvimos como propósito dejar testimonio de su existencia y ensayar algunas interpretaciones en torno a los sentidos que se les otorgan a estas imágenes en la (re)construcción de la memoria y la identidad de Loreto.

Durante nuestra visita al museo en 2007 pudimos observar que se trataba de un grupo relativamente pequeño que contaba con 28 fotografías históricas en soporte papel —veinticuatro en blanco y negro y cuatro en colores—. Basándonos en sus técnicas y materiales, no descartamos que haya ejemplares del siglo XIX en la colección, pese a que el año de datación más antiguo que aparece en el anverso y reverso de una de ellas es 1910 (ver Figura 3). Respecto de las temáticas, resulta preponderante el retrato de personas, tanto individuales como de pequeños o grandes grupos (ver Cuadro 1). Debemos señalar que el estado de la colección requería trabajos de conservación preventiva y eliminación de patologías que estaban deteriorando fuertemente su materialidad y la perpetuidad de las imágenes.

La observación del conjunto de estas 28 imágenes nos da indicios no sólo de lo que fue trascendente y merecía ser captado por la cámara, sino tam-

3 Al respecto de la circulación de las imágenes en Facebook, podemos decir que la primera tarea de digitalización de fotografías de este acervo —con aportes de otras familias— la emprendió Cristian Salinas con el objetivo de ponerlas en la página www.loreto.com.ar hasta que ese “museo de fotos”, como se lo denominaba en la página, se transfirió a la red social Facebook. Actualmente, puede visitarse en la dirección @loretocorrientes, en la sección Fotos, en el álbum denominado Museo de fotos. Allí se puede comprobar cómo los cibernautas dejan sus comentarios respecto de situaciones, lugares o personas loretanos, contribuyendo al proceso de (re)significación de tales imágenes. En Facebook, se ha creado recientemente otra página denominada @loretopora, donde se publican eventualmente fotografías históricas relacionadas con este pueblo y su comunidad.

4 El Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen funciona en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas, dependiente del CONICET y de la Universidad Nacional del Nordeste.

bién nos da pautas acerca de lo que resultó significativo conservar a lo largo del tiempo por parte de los pobladores de Loreto. Por tanto, es interesante señalar que, de los siete retratos individuales (ver Figura 4), sólo uno incluye a una mujer anciana, mientras que el resto tiene a varones como sus protagonistas —cinco adultos y un niño—. No menos llamativo resulta que en casi todos los casos estas personas deciden hacer la toma junto a su automóvil o a su caballo. Esta necesidad de perpetuar el vínculo con su medio de movilidad se pudo observar también en los álbumes familiares de la pobladora local doña Hilaria Lotero, así como en otras colecciones de la provincia de Corrientes.

También destacan cinco imágenes que aparecen con sellos en su reverso de *Carta Postal*. Todas fueron tomadas como retratos individuales o de familia; cuatro en ámbitos rurales y una, urbana. Al no poseer comentarios ni estampillas, suponemos que no circularon por correo postal y que podrían pertenecer a pobladores loretanos. En todas se repite una actitud, la decisión de retratarse, seguramente para “dar noticias” a familiares y amigos. Sus poses ante el fotógrafo y la cámara hacen explícito el deseo de ser vistos no sólo “ellos”, sino en virtud del vínculo existente “entre ellos”. Esto es algo que se hace evidente también en las fotografías presumiblemente más antiguas, que aún están adheridas al paspartú original (ver Figura 5).

	Tipología	Cantidad de ejemplares	Observaciones
Retratos	Individuales	7	Medio cuerpo (1); cuerpo completo (1); urbana con auto (1); rural con/a caballo (4)
	Pequeños grupos(hasta 4 personas)	4	En pareja (2); familiares (1); hombres (1)
	Grupos numerosos (desde 5 personas)	14	Familiares (5); conmemoraciones/ festividades, en blanco y negro (3) y en colores (1); celebración religiosa (1); escolares (3); deportivas (1)
Vistas	Urbanas	2	Plaza principal, en colores (2)
	Imagen religiosa	1	Nuestra Señora de Loreto, en colores (1)

Cuadro 1. Distribución de temáticas en la Colección fotográfica del Museo Histórico Municipal José Ignacio Guayaré.
[Relevamiento, 2007. Elaboración propia]

Figura 3. Retrato
de pareja.
Colección
fotográfica MHM
J. I. Guayaré.

[Relevamiento
2007]





Figura 4. Retratos individuales.
Colección
fotográfica MHM
J. I. Guayaré.

[Relevamiento 2007]



Figura 5. Retratos
en grupos
familiares.
Colección
fotográfica MHM
J. I. Guayaré.

[Relevamiento 2007]



Figura 6.
Celebraciones
y reuniones
loretanas.
Colección
fotográfica
MHM J. I.
Guayaré.

[Relevamiento
2007]

En las fotografías no sólo han quedado las huellas del ritmo cotidiano, sino también las síncopas de la celebración. Así lo podemos ver en la Figura 6, cuando los loretanos fueron fotografiados en reuniones sociales, en momentos de ocio o en acontecimientos deportivos. También en festividades de campo donde se desarrollaban las denominadas destrezas criollas o inclusive, cuando se rendía homenaje en vida a las personalidades como el músico Alberto Bofill. Forma parte de este grupo de imágenes la instantánea de una conmemoración religiosa dirigida por el cura católico Froilán Baigorria (d.1950) en el atrio de la antigua capilla, hoy devenida Museo de Arte Sacro.⁵

Integran también la colección tres estampas escolares (ver Figura 7); dos de las cuales retratan al Sr. Armengol Alegre y a la Sra. Silvana Ojeda junto a grupos de alumnos y alumnas, por separado. No podemos dejar de resaltar una escena que resulta muy atractiva y singular, no sólo a nuestra mirada, sino a la de la mayoría de los visitantes del museo (ver Figura 8). La estampa es descrita en un epígrafe adherido al paspartú con el siguiente texto: *‘QUEMA DE LADRILLOS’*. Remigio ESCOBAR. Esa imagen intenta sintetizar una fiesta de campo, en la que son fotografiadas varias parejas de baile y músicos tocando guitarra y violín en el centro de la escena, rodeados de una gran concurrencia a caballo y a pie.

Fotografía, memoria y patrimonio

Hemos visto dos aspectos significativos que hicieron a este proceso de construcción del acervo fotográfico. Por un lado, el rol de una vecina en la conservación de estos bienes que consideraba con valor sensible –más que como valor de uso o de comercialización como otros pudieran considerar—. Por otro, la actitud de resguardo que se hace en relación a dos dimensiones de la imagen: tanto como objeto material, y como soporte de representación. Esta última dimensión nos permite valorar ese segundo aspecto significativo del acopio que remite a los eventos representados: aquellos sujetos, espacios, acciones y contextos que los sujetos sociales de Loreto consideraban necesario preservar.

En un momento en que la proliferación de imágenes obtenidas a

5 Así nos lo informaron Hilaria Lotero y Miguel Ojeda, dos vecinos de Loreto.

través de dispositivos celulares, y su circulación en redes sociales, hace que muchas de ellas se transformen en efímeras, estas fotografías históricas, que hasta hace poco tiempo conformaban el acervo del Museo de Loreto, refieren a un contexto en que la materialidad de la imagen era valorada como parte del patrimonio tangible de un colectivo social. A la vez, debemos considerar que aquello que representaban adquiría una suerte de antídoto contra el olvido. Pero también, que estas imágenes –como otras que las familias conservan– se pueden considerar un instrumento válido en los procesos de reconstrucción del patrimonio tangible (urbano y arquitectónico, entre otros). En relación a los procesos de patrimonialización, debemos remarcar que esas imágenes servirían, además, como una entrada parcial, sensible y sensibilizadora, al patrimonio intangible de este pueblo: aquello que a la par se sigue transmitiendo a través del testimonio oral, de las prácticas corporales y musicales, y al que la fotografía ingresa desde su rol testimonial, aun a expensas de saber que todo testimonio, huella o indicio, es una construcción social y por ello sólo “toca lo real”, en términos de Didi Huberman, pero no es la realidad.

Nos interesa remarcar que en este doble rol que la fotografía mantiene en su relación con el patrimonio tangible e intangible, la memoria actúa dialógicamente en un juego de co-construcciones memoriales asumiéndose-la como un artefacto que se vincula a otros objetos a los que la sociedad les atribuye un valor patrimonial. Pero las posibilidades de la fotografía no se agotan allí, pues también se erigen como vehículo de memorias “en la imagen”, memorias que en este caso se vinculan a modos de construir una historia comunitaria, siempre parcial, pero también válida y necesaria en los procesos de construcción dinámicos, a través de los cuales se ejercita la memoria.

Si volvemos sobre el primer aspecto de la memoria, debemos señalar que en su consideración como objeto-artefacto, aun cuando esas imágenes que conformaron la pequeña colección hayan seguido un acopio relativamente espontáneo, en su conservación y exposición constituyeron un modo de construir memoria. Y en el desconocimiento de su localización actual, ponen en evidencia ciertos ejercicios siempre presentes que tienden a silenciar, a invisibilizar y a producir ese otro componente de la memoria que es “el olvido”. Y esto nos refiere al segundo aspecto de la memoria “en la imagen”, entendiendo que esos también son modos en que se ponen en juego las luchas por la memoria en Loreto.



Figura 7. Estampas
escolares. Colección
fotográfica MHM J. I.
Guayaré.

[Relevamiento 2007]



Figura 8. 'QUEMA DE LADRILLOS'. Remigio ESCOBAR. Colección fotográfica MHM J. I. Guayaré.

[Relevamiento 2007]

Bibliografía

- Barrios, P. V. (2006). *Loreto y San Miguel: Una historia de la tradición guaraní*. En *Comunicaciones científicas y tecnológicas*. Corrientes: Universidad Nacional del Nordeste. Recuperado de: <http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/cyt2006/02-Humanidades/2006-H-026.pdf>
- Bondar, C. I. (2014). Sobre el velorio del angelito Provincia de Corrientes y Sur de la Región Oriental del Paraguay. En *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Vol. 12.121-137. Montevideo: Universidad de la República - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -Instituto de Antropología. Recuperado de: http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1510-38462014000100009&lng=en&nrm=iso
- Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. (Trad. I. Sancho Arroyo). Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Huyssen, A. (2007). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. (Trad. S. Fehrmann). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica Argentina S.A.

Entrevistas

- Lotero de Benítez, Hilaria. Comunicación personal, Loreto: 2007.
- Lezcano, Restituta Esther. Comunicación personal, Loreto: 2007.
- Cantero, Ana María. Comunicación personal, Loreto: 2007.
- _____ Comunicación telefónica Resistencia-Loreto: 2017.
- Galarza, Antonio. Comunicación personal, Loreto: 2007.
- _____ Comunicación telefónica Resistencia-Loreto: 2017.
- Ojeda, Miguel. Comunicación telefónica Resistencia-Loreto: 2017.



Sendero del Gaucho Teodoro Fruto.
Paraje Arroyo Balmaceda.
[Fotografía NEDIM]

LORETO, TIERRA DE ESTEROS Y LAGUNAS

Félix Ignacio Contreras*, Elsie Araseli Ojeda**,
Diego Fernando Ojeda*** y Julio César Meza****

El municipio de Loreto, perteneciente al departamento San Miguel, se ubica en el centro norte de la provincia de Corrientes; limita al norte con la República del Paraguay, al este con el departamento Ituzaingó, al sur con el municipio San Miguel y al oeste con el departamento General Paz (Figura 1).

Conocer las características naturales del paisaje de lomadas arenosas de la provincia de Corrientes constituye un punto de partida a la hora de interpretar la presión que ejerce sobre él la población (Contreras 2016). En este sentido, el paisaje de este departamento, al igual que el resto de la provincia de Corrientes, se caracteriza por su relación con el agua, ya sea por la presencia del río Paraná, pequeños arroyos, grandes extensiones de esteros y un importante número de lagunas.

Lo que observamos en la localidad de Loreto es el paisaje típico de la región conocida como “Lomadas arenosas y esteros” que, como se puede ver en la Figura 2, ocupa gran parte de la provincia de Corrientes. Es importante señalar que estas lomadas se formaron hace miles de años, debido a los desplazamientos del río Paraná. Es decir, que el río fue ocupando diferentes sectores dentro del territorio provincial hasta encontrar su posición actual y en dicho movimiento fue erosionando el paisaje, motivo por el cual los ríos Corriente, Santa Lucía, Empedrado, San Lorenzo, Riachuelo, etc., al igual que los grandes esteros, son un recuerdo de la actividad pasada del Paraná.

La vegetación se asocia con la selva marginal o ribereña; es la selva higrófila de la ribera del río Paraná, y parte del curso de sus afluentes principales. Constituye una masa de vegetación compleja, densa, distribuida a manera de faja discontinua a lo largo del valle aluvial y el albardón o dique de la terraza alta. La selva primitiva, densa, de difícil transitabilidad, se transforma así en otra con sotobosque abierto. Es una prolongación de la formación de la selva fluvial misionera, pero más empobrecida. En los estratos leñosos se distinguen entre 30 a 40 especies leñosas, pudiéndose apreciar una menor riqueza florística a medida que la selva avanza hacia el oeste y sur. No existen especies dominantes; lo que se da es una mezcla heterogénea (Carnevali 1994).



*

Doctor en Geografía
Investigador Asistente de
CONICET

CENTRO DE ECOLOGIA
APLICADA DEL LITORAL
[CECOAL-CONICET/UNNE]



**

Profesora de Geografía
Becaria doctoral
CONICET/ UNNE

INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
GEOHISTORICAS
[IIGHI-CONICET/ UNNE]



Estudiante avanzado del
Profesorado en Geografía

FACULTAD DE
HUMANIDADES [UNNE]



Profesor en Geografía

FACULTAD DE
HUMANIDADES [UNNE]

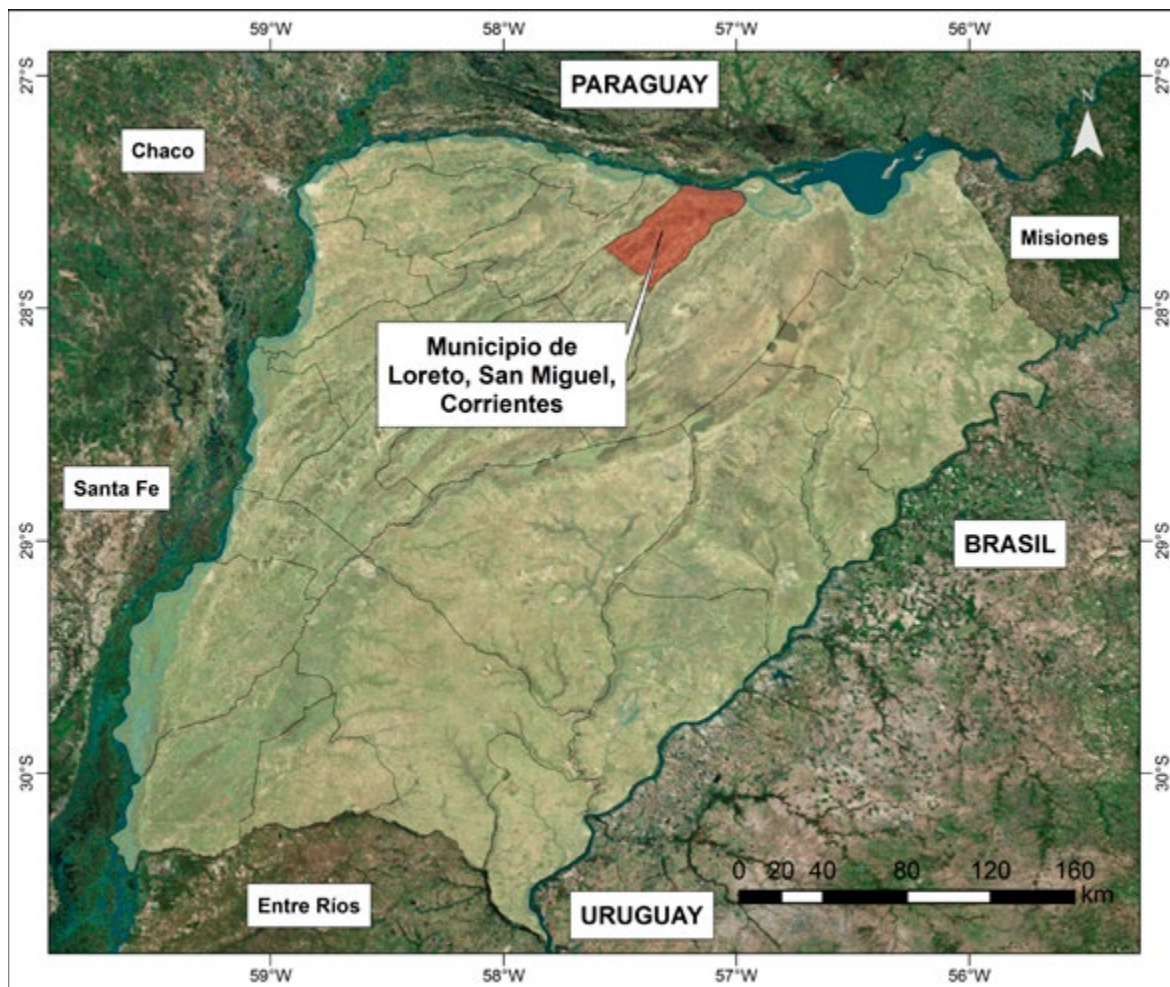


Figura 1. Ubicación
del municipio de
Loreto (San Miguel,
Corrientes)

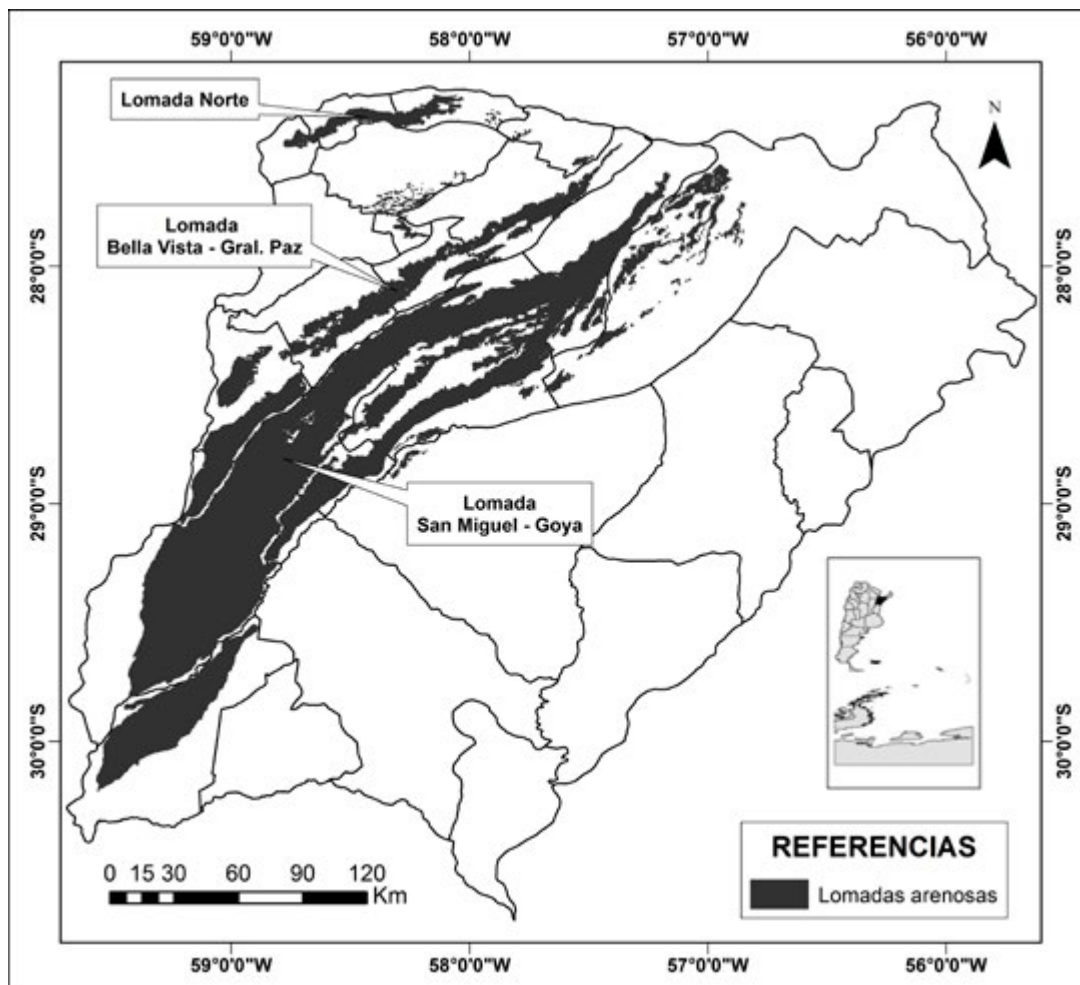


Figura 2. Distribución de las lomadas arenosas y delimitación de las regiones fisiográficas.

Fuente: Elaboración personal en base a Bruniard (1966).

En cuanto a la topografía, la localidad de Loreto se encuentra sobre la lomada arenosa más extensa de la provincia de Corrientes. La Figura 3 muestra las alturas de la lomada San Miguel – Goya, en la cual se puede observar cómo las alturas a lo largo de la lomada van disminuyendo desde el vértice (extremo NE) a la base (extremo SO).

Sin embargo, esta lomada es la más importante de la provincia, no sólo por su extensión y superficie, sino también por contener el 60% de la totalidad de lagunas localizadas en esta región. Abarca una superficie aproximada de 7.807 km², con 41 km de ancho, 327 km de largo y contiene 23.662 lagunas (Figura 4).

Al calcular la densidad de lagunas sobre la superficie de la lomada se ha comprobado que existe una densidad 3,03 lagunas por km² en la lomada San Miguel – Goya. En este marco, el departamento San Miguel posee 1718 lagunas; ocupa el sexto lugar en cuanto a cantidad de estos cuerpos de agua, con una superficie de 280 km², lo cual representa un 8% de la superficie departamental, y un 20% de la superficie de la lomada arenosa.

Al oeste de Loreto se encuentra la lomada San Miguel – Goya que no supera los 10 km de ancho, mientras que al este se percibe un paisaje de islas continuas alineadas que, como ya se ha mencionado, son el recuerdo de un paisaje de lomadas que en la actualidad se encuentran muy erosionadas. Es importante señalar que esta situación se repite en los esteros del Iberá (Yverá).

Dentro del municipio existe un total de 321 lagunas de diferentes tamaños y formas, es decir, que podemos encontrar desde pequeñas y circulares a grandes e irregulares. Este paisaje constituye un lugar propicio para el desarrollo humano, tanto para el crecimiento urbano, como así también para actividades económicas asociadas a la agricultura, ganadería y forestación, en relación con las grandes extensiones de esteros que predominan en todo el territorio provincial (Figura 5).

La localidad de Loreto posee un ejido urbano de aproximadamente 12 manzanas de ancho y 10 de largo, el cual interactúa con 25 lagunas urbanas y periurbanas, principalmente hacia el sudoeste. Por otra parte, se encuentra muy cerca del límite de la lomada con el estero Guayabal, al este-sudeste.

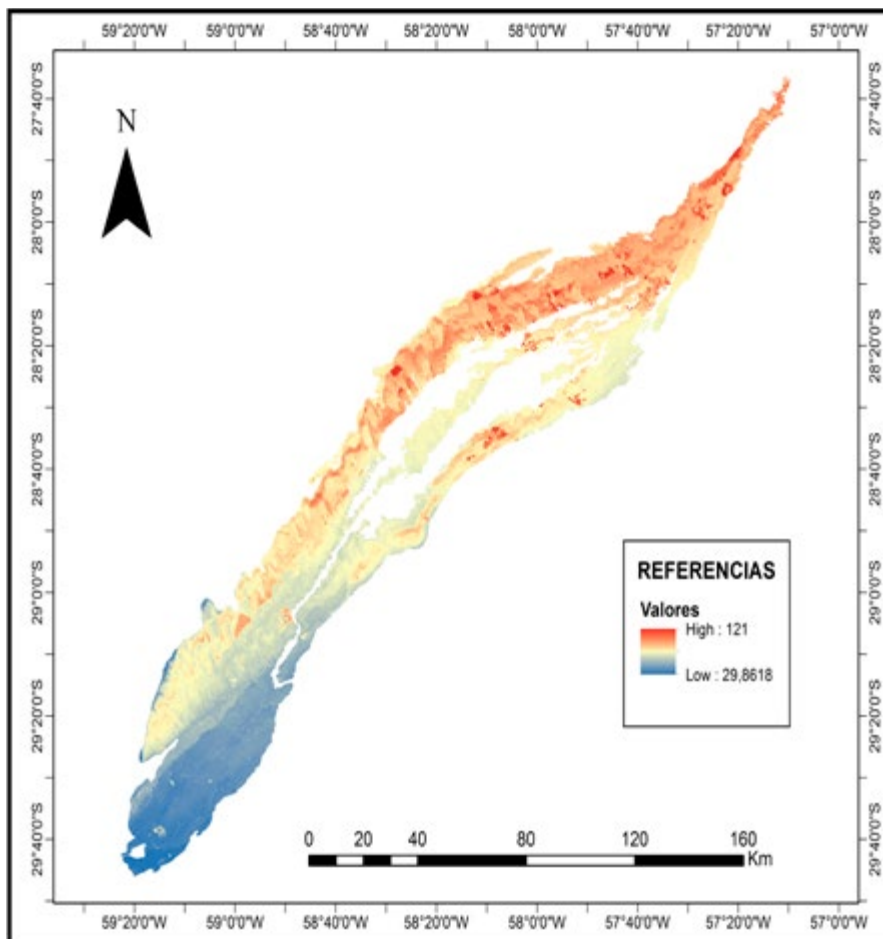


Figura 3. Modelo Digital de Elevaciones de la lomada San Miguel – Goya (Corrientes, Argentina).

Fuente: Elaboración personal en base a imágenes SRTM (3 arc/seg).

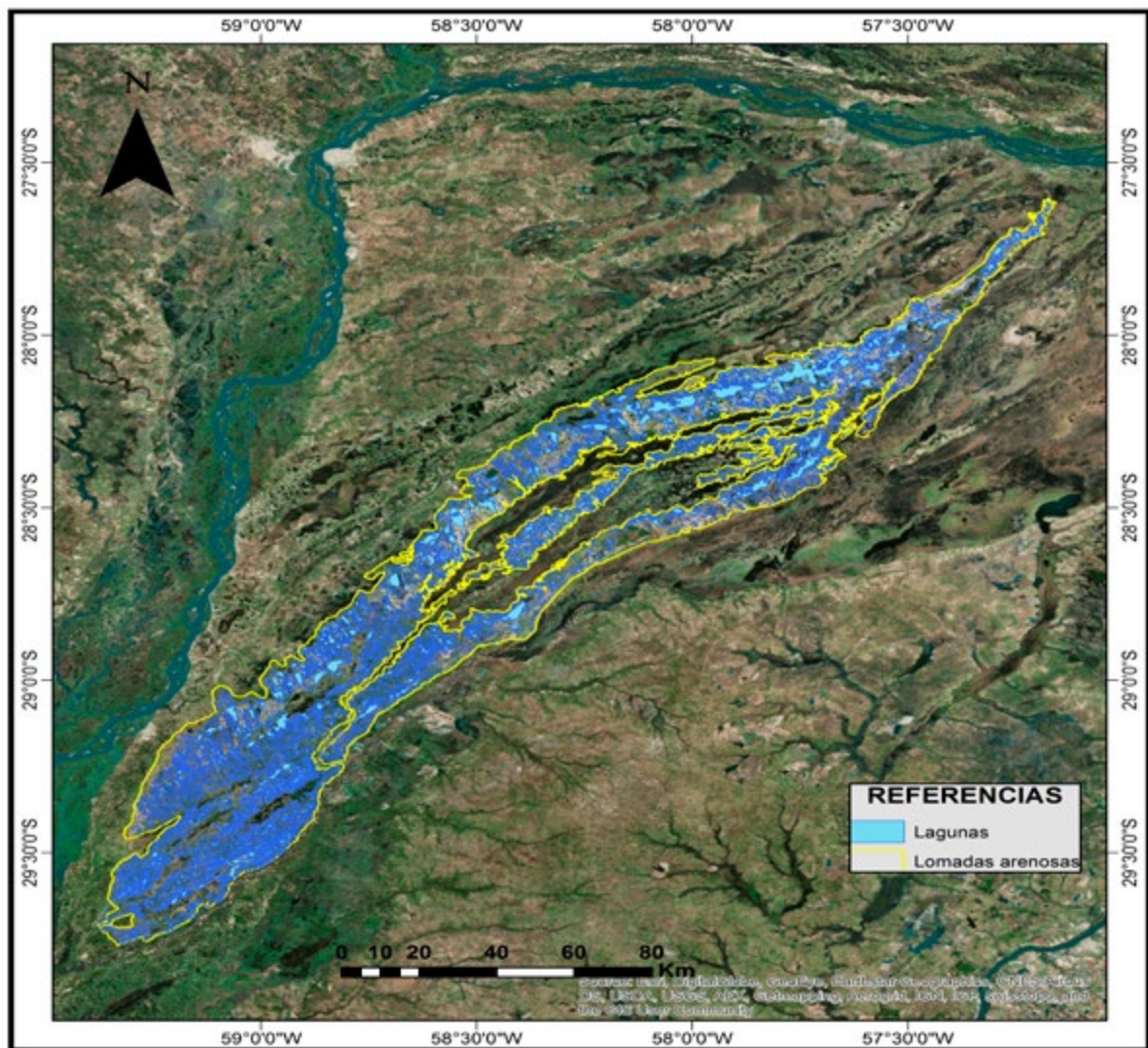


Figura 4. Distribución de lagunas en la lomada San Miguel - Goya (Corrientes, Argentina).

Fuente: Elaboración personal en base a imágenes de Google Earth y World Imagery.

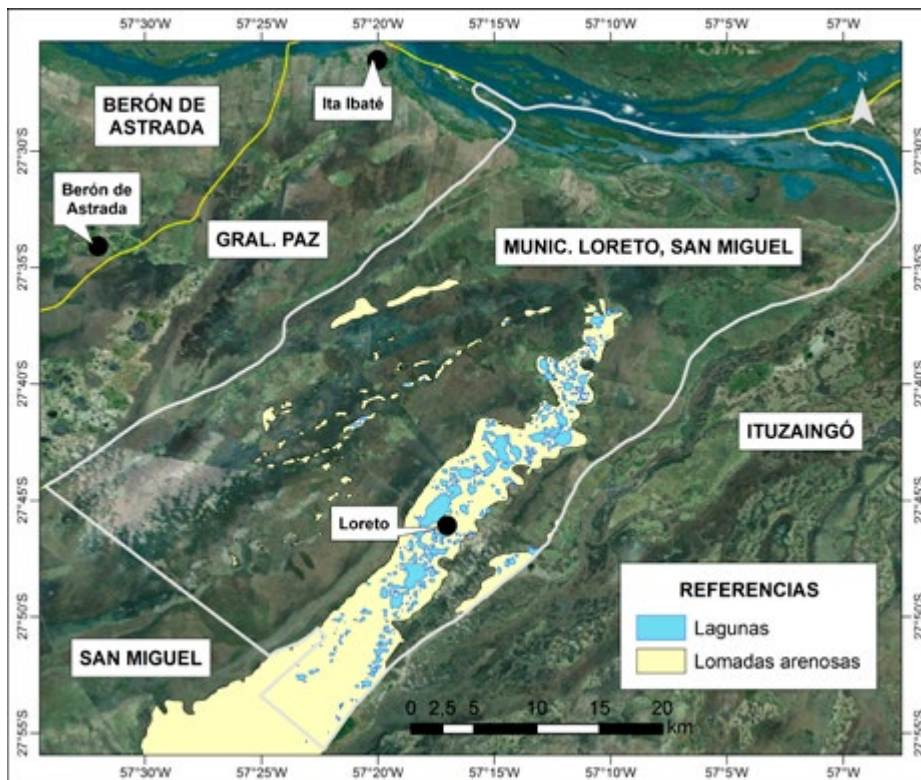


Figura 5.
Distribución de
lagunas y lomadas
arenosas en el
municipio de
Loreto (San Miguel,
Corrientes).

Fuente: Contreras *et al.*
2014.

Aspectos demográficos

No podemos evitar el aspecto demográfico del lugar, ya que la población es quien le otorga una cuota de dinamismo al marco natural, transformando los recursos en elementos necesarios para la satisfacción de sus necesidades.

La composición por edad y sexo es la variable demográfica básica para cualquier estudio de población, ya que tiene decisiva importancia por sus repercusiones de orden social y económico y es el resultado de tendencias pasadas de la fecundidad, la mortalidad y la migración. Esa composición se representa gráficamente a través de la pirámide de población (Figura 7).

Actualmente, Loreto en su pirámide presenta una tendencia irregular,

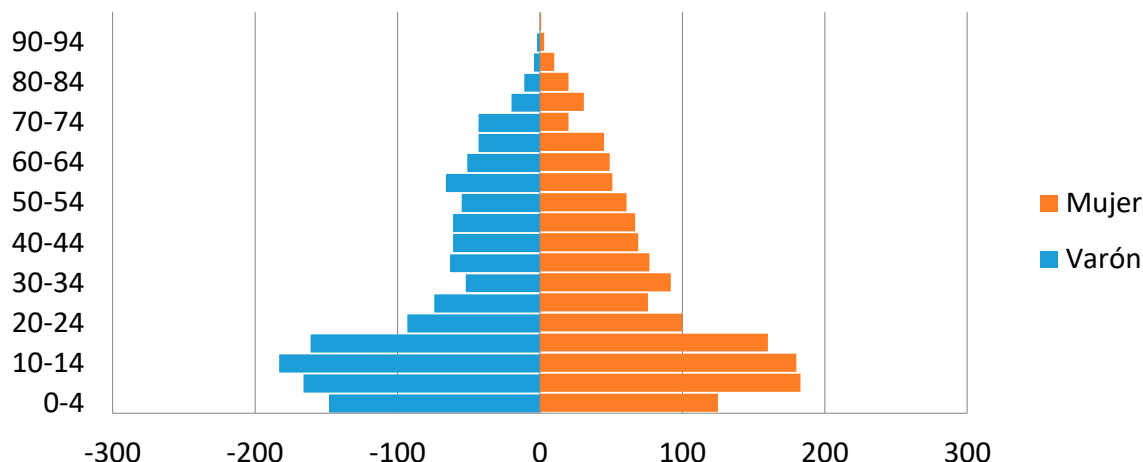
Figura 6.
Distribución de
lagunas urbanas
y periurbanas de
la localidad de
Loreto (San Miguel,
Corrientes).

Fuente: Contreras et
al. 2014.



con algunas barras más cortas que otras, lo que denota algunos faltantes en ciertos grupos de edades, los cuales se irán describiendo con mayor precisión. Esta localidad presenta una disminución de la natalidad, expresada a través de la base angosta de la pirámide, la cual comprende desde el nacimiento (año 0) hasta los 4 años; a su vez, en esta misma franja existe una mayor proporción de varones (84 niños y 65 niñas). En las franjas siguientes, entre los 5 y 19 años, la población en ambos sexos es mayor ya que incluye la población joven en edad de escolarización.

Posteriormente, es decir, a partir de los 20 años, la población se va reduciendo considerablemente debido a los desplazamientos que los jóvenes deben realizar hacia distintos sectores de la provincia y el país para continuar con



sus estudios y/o en búsqueda de otras ofertas laborales. Esto se aprecia con mayor intensidad en la faltante de población masculina que existe en el grupo de 30 a 34 años; solo se encuentran 28 varones, frente a las 67 mujeres.

En los años siguientes que se corresponden con la edad adulta, desde los 35 años, la población se mantiene estable, aunque con un leve predominio de mujeres. Por último, a partir de los 60 años el número de habitantes comienza a disminuir como resultado de las defunciones que forman parte del ciclo natural de la vida. Según el INDEC, Loreto contaba con 1739 habitantes en el año 2010, el 16 % de la población total del departamento de San Miguel.

En base a las cifras del censo se procedió a calcular el Índice de Masculinidad; este indicador permite conocer la cantidad de hombres que hay en relación a la cantidad de mujeres. Los datos arrojaron un valor de 95 varones por cada 100 mujeres. Esto representa un valor bajo, teniendo en cuenta que el promedio es de 101 hombres por cada 100 mujeres. La causa podría estar en lo que se mencionaba anteriormente: la emigración de hombres en edad de trabajar, ya que la mayor diferencia en cantidad entre varones y mujeres se da en el rango de 30 – 34 años.

En síntesis, podría decirse que la localidad de Loreto está siguiendo las mismas tendencias a nivel nacional y provincial en cuanto a la notable re-

Figura 7. Pirámide de población de Loreto (San Miguel, Corrientes). Año 2010.

Fuente: Elaboración personal en base a datos del INDEC. Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010.

ducción de la natalidad en los últimos años, esto implica en un mediano y largo plazo, un menor número de niños y jóvenes y un importante número de adultos, lo que se conoce comúnmente como envejecimiento de la población.

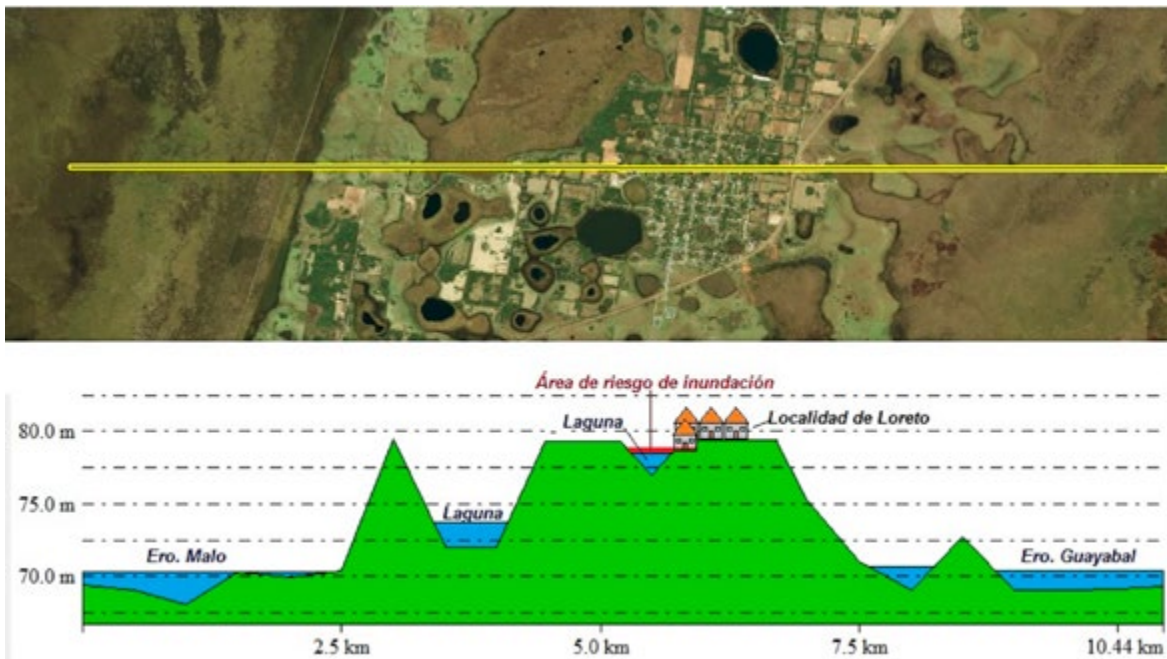
Los riesgos de inundaciones y anegamientos

Debido a las abundantes precipitaciones durante los primeros meses del año 2017, la localidad de Loreto, al igual que gran parte de la provincia de Corrientes, se vio afectada por eventos de anegamientos ocasionados por el desborde de las lagunas. En relación a esto, Ferrando (2006) explica que el anegamiento se puede entender como una acumulación de agua de lluvia sobre el terreno; se halla en relación con el volumen de agua precipitada en un determinado lapso de tiempo y la capacidad de evacuación del suelo.

Frente a esta situación, es frecuente escuchar que no se registraron eventos naturales de tal magnitud desde el año 1983, en referencia a las crecidas extraordinarias del río Paraná. Sin embargo, es importante remarcar que las alturas del nivel del río Paraná no responden a los mismos procesos de desborde que las lagunas ubicadas en Loreto, aunque pueden ocurrir simultáneamente. El tramo superior del río Paraná posee su alta cuenca en Brasil, con lo cual sus aguas responden, principalmente, a las abundantes precipitaciones ocurridas allí. Mientras que las lagunas de lomadas arenosas dependen exclusivamente de las lluvias locales, e incluso no poseen conexión subterránea con el río, es decir, no existe relación entre la altura que pueda tener el Paraná con el tamaño de las lagunas.

Respecto a las alturas de Loreto, en la Figura 8 observaremos un perfil topográfico esquemático de la localidad que permitirá clarificar el porqué de la manifestación de las inundaciones en los primeros meses del año 2017. En dicha figura, se observa una diferencia de 10 m. entre los esteros y el casco urbano, lo cual resulta ser sumamente importante, ya que no existirían inundaciones o anegamientos como consecuencia del aumento en el nivel de agua de estos ambientes.

Por otra parte, dentro del paisaje elevado que ofrece la lomada arenosa, se encuentran áreas naturalmente deprimidas o bajas que pertenecen a las lagunas urbanas y periurbanas. En principio, estos lugares desfavorables



para el asentamiento humano parecieran ser fácilmente detectables en el perfil topográfico, pero en el terreno estas diferencias son menos notorias. En este punto, el uso de sistemas de información geográfica y la generación de modelos de elevación digital son claves para explicar la ocurrencia de inundaciones con la detección de un gran número de viviendas ubicadas dentro de las lagunas, indicado en color rojo.

Para comprender la causa de dichos fenómenos se debe tener en cuenta una sucesión de factores que intervienen (Contreras, 2015; Contreras y Fantin, 2015):

1. *Variabilidad climática local:* Si bien Loreto posee precipitaciones superiores a los 1400 mm. anuales, la provincia de Corrientes posee ciclos húmedos y secos que se repiten aproximadamente cada dos años. Es decir, tenemos dos años húmedos donde se superan los valores normales, seguidos de dos años secos en los que no alcanzan dichos valores. En la actualidad, las abundantes lluvias se vienen produciendo desde el año

Figura 8. Perfil topográfico de la localidad de Loreto (San Miguel, Corrientes).

Fuente: Elaboración personal en Global Mapper 15 en base a imagen SRTM.

2014, potenciadas en los años 2015 y 2016 por el fenómeno de “El Niño”. Esta situación se agrava aún más, debido a que los registros climáticos demuestran que al año siguiente de ocurrido el este fenómeno, la provincia presenta precipitaciones muy superiores a lo normal. Es decir, hemos presenciado cuatro años de lluvias abundantes, lo que ha saturado el suelo, tanto de los esteros como de las lomadas arenosas.

2. *Fluctuaciones en el nivel del agua de las lagunas:* Como ya hemos mencionado, estas lagunas dependen exclusivamente de las lluvias locales (que caen en el lugar). Abundantes lluvias permiten que los niveles de las aguas aumenten y que hasta incluso se desborden y conecten las lagunas entre sí. Sin embargo, muchos de los habitantes de Loreto no tendrán registro de que esta situación sea recurrente con la llegada de cada período húmedo. En este sentido, es importante remarcar la situación mencionada sobre estos últimos cuatro años muy lluviosos, sumado a la manifestación del fenómeno de “El Niño”. El paisaje no ha tenido tiempo de expulsar naturalmente el excedente de agua, saturando el suelo. En otras palabras, toda el agua caída no podía infiltrarse, lo que permitió un desborde extraordinario de las lagunas. Al volver el período seco, las lagunas reducen las alturas de las aguas y con ello, su tamaño.
3. *Especulación inmobiliaria:* En paisajes como el nuestro donde el agua es el actor principal, los espacios más elevados son sumamente requeridos para el desarrollo humano. El crecimiento de la población no sólo implica el aumento en el número de personas que habitan un lugar, sino que viene aparejado de otros procesos, como por el ejemplo, el crecimiento espacial de las ciudades. Esta fuerte presión demográfica se ve reflejada en la demanda de ocupación de nuevos espacios en áreas periurbanas que al tener numerosas lagunas, se espera la llegada de años secos, cuando el nivel del agua de las lagunas disminuye, para venderlos y, en algunos casos, a un costo menor o con mayores facilidades de pago que en los alrededores. Lamentablemente, al reiniciarse el ciclo de las abundantes lluvias, las familias que construyeron sus viviendas en estos sectores se encuentran con una laguna dentro de su terreno. La Figura 9 muestra los sectores afectados por el desborde de las lagunas durante los meses de abril y mayo de 2017.



Es importante destacar que la manifestación de una inundación no se limita únicamente a una pérdida material, como es frecuente escuchar en los medios de comunicación. Escasamente se hace énfasis en el daño psicológico que se puede desatar en las familias afectadas y en este punto es importante señalar que una actitud proactiva y la solidaridad de los vecinos pueden subsanar esta situación.

Por último, la expresión de un determinado riesgo puede desatar otros que, quizás, eran impensados y que por lo general afectan a la salud de la población, como por ejemplo la proliferación de enfermedades infecciosas. En este sentido, las lagunas se encuentran conectadas subsuperficialmente

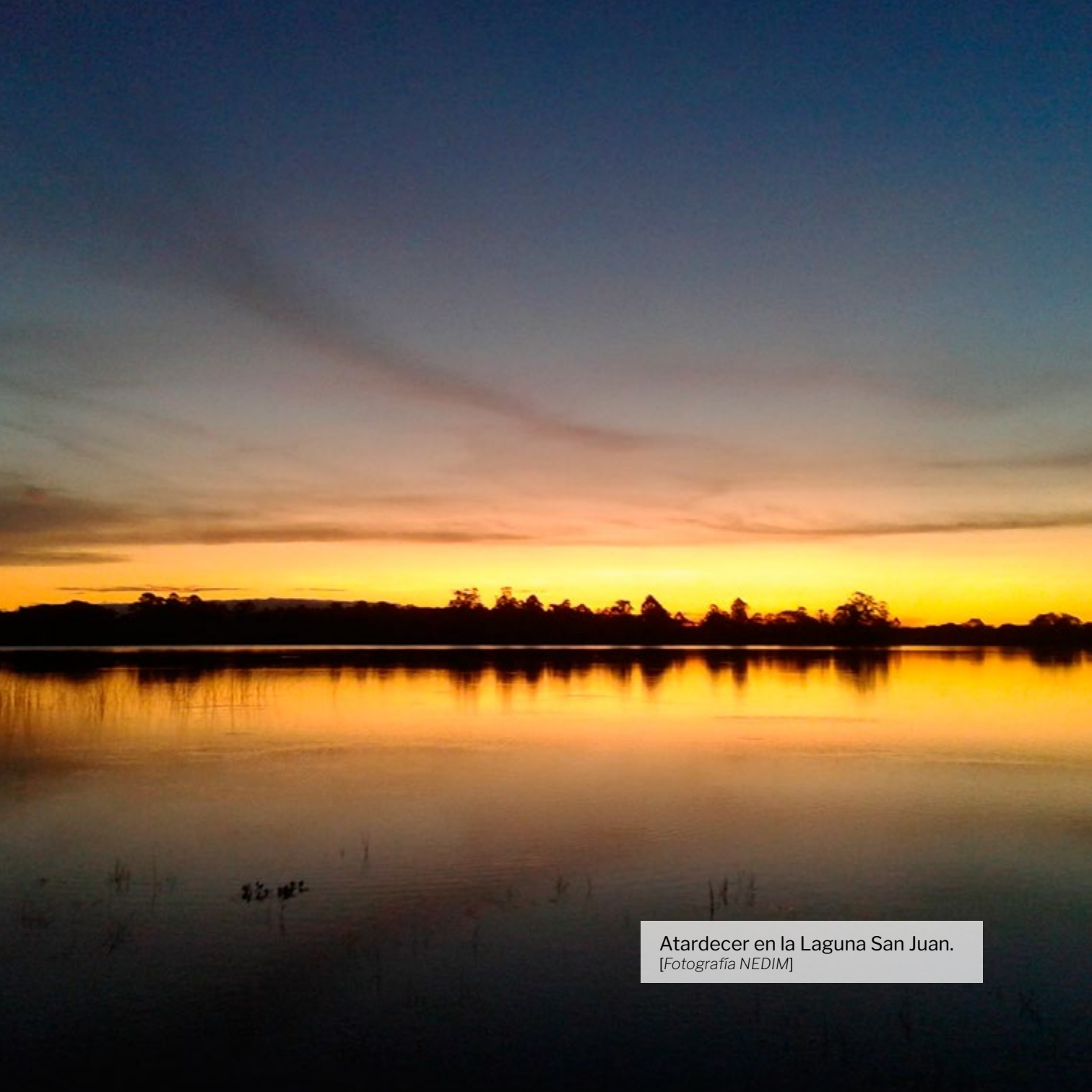
Figura 9. Sectores afectados por el desborde de las lagunas en Loreto. Año 2017.

entre sí mediante una napa casi superficial que se encuentra entre los 80 y 160 cm de profundidad. Por lo tanto, al subir el nivel del agua de las lagunas, esa falsa napa aumenta el volumen de agua y comienza un lento escurrimiento lateral subsuperficial. De ocurrir esto, muchos “pozos negros” comienzan a saturarse y de no ser vaciados pueden emerger los materiales en descomposición que allí se encuentren, lo que expone a los vecinos a olores nauseabundos, o bien a enfermedades.

En definitiva, el paisaje es sumamente dinámico y cuidarlo implica conocerlo y respetarlo para reducir así los conflictos socio-ambientales que puedan surgir en la interacción con la población que en él habite. Nunca nos olvidemos que Loreto es tierra de esteros y lagunas.

Bibliografía

- Carnevali, R. (1994). *Fitogeografía de la Provincia de Corrientes*. Asunción: Ed.Litocolor.
- Contreras, F. I. (2015). El impacto ambiental del crecimiento espacial de la ciudad de Corrientes sobre lagunas periurbanas. *Boletín Geográfico*. 37, 29 – 42.
- Contreras, F. I. & Fantín, M. A. (2015). El riesgo de la población a inundaciones por lluvias como consecuencia de la dinámica de expansión urbana sobre paisajes anegadizos. El caso de la ciudad de Corrientes (Argentina). *Folia Histórica del Nordeste*. 23, 97 – 112.
- Contreras, F. I. & Odriozola, M. P. (2016). Aplicación de Modelos de Elevación Digital para la delimitación de áreas de riesgo por inundaciones. San Luis del Palmar, Corrientes, Rca. Argentina. *Contribuciones Científicas GAEA*. 28, 83-94.
- Contreras, F. I. & Ojeda, E. A. (2016). El paisaje de lomadas arenosas de la reserva de los esteros del Iberá. En Contreras, F. I. & Odriozola, M. P. (Comp). *III Libro de la Junta de Geografía de la Provincia de Corrientes*. pp. 51 – 58.
- Contreras F. I., Ojeda E. A. & Contreras, S. A. (2014). Aplicación de la Línea de Costa en el estudio morfométrico de las lagunas de las lomadas arenosas de Corrientes, Argentina. *Contribuciones Científicas GAEA*. 26, 65 – 78.
- Ferrando, F. (2006). Sobre inundaciones y anegamientos. En *Revista de urbanismo*, N° 15, Santiago, Chile: Facultad de Arquitectura y Urbanismo de la Universidad de Chile.



Atardecer en la Laguna San Juan.
[Fotografía NEDIM]

**CATÁLOGO FOTOGRÁFICO:
PATRIMONIO CULTURAL Y NATURAL LORETANO**

Colecciones:

Luis Gurdíel

Irma Gamarra

Abel Fleita

Asociación Virgen de La Candelaria (Loreto)

*Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen
(IIGHI-CONICET/UNNE)*

Fiesta de la Virgen de Loreto. [2006]
Colección Luis Gurdíel



Fiesta de la Virgen de Loreto. [2006]
Colección Luis Gurdíel





Devotos en procesión.

Doña Antonia Ramírez. [2006]

Colección Luis Gurdíel



Devotos en procesión.
Don Jaime Rolón. [2006]
Colección Luis Gurdíel





Devotos en procesión.

**Doña María Silvia Chapay (1919-2017) Tesoro Humano Vivo
de Corrientes, descendiente del cacique Blas Chapay. [2006]**

Colección Luis Gurdiel



**Asado a la estaca. Fiesta de la
Virgen de Loreto. [2006]**
Colección Luis Gurdiel



**Capilla antigua. Monumento Histórico
Provincial. Museo de Arte Sacro [2017]**
Colección Irma Gamarra




**Retablo con las imágenes de San
Francisco de Asís, Jesús Nazareno
y el Niño Jesús. Siglos XVIII y XIX.
Capilla Antigua. Museo de Arte
Sacro. [2017]**

Colección NEDIM

**Retablo con imágenes de San
Gabriel y San Pedro, S. XVIII,
fotografía de la Virgen de Loreto.
Capilla Antigua. Museo de Arte
Sacro. [2017]**


Colección NEDIM





Señor de la Paciencia. Siglo XVIII.
Capilla Antigua. Museo de Arte
Sacro. [2017]

Colección NEDIM



San Miguel Arcángel. Siglo XVIII.
Capilla Antigua. Museo de Arte
Sacro. [2017]


Colección NEDIM





**Virgen Dolorosa. Siglo XIX. Capilla
Antigua. Museo de Arte Sacro. [2017]**

Colección NEDIM



**Cristo Resucitado. Siglo XIX. Capilla
Antigua. Museo de Arte Sacro. [2017]**

Colección NEDIM



Capilla Nuestra Señora de la Candelaria.
Monumento Histórico Nacional. [2016]
Colección Asociación Virgen de la Candelaria



Nuestra Señora de la Candelaria. [2016]
Colección Asociación Virgen de la Candelaria



Loretanos trasladan en caravana la imagen de San Carlos Borromeo a San Carlos, Misiones, para participar de la fiesta patronal de dicha comunidad. [2009]

Colección Abel Fleita



La imagen de San Carlos Borromeo llega desde Loreto a San Carlos en procesión. [2009]

Colección Abel Fleita



La talla guaraní-jesuítica
junto a la imagen que
resguarda la capilla de San
Carlos. En 2017 también
la imagen de Virgen
de la Candelaria visitó
Candelaria, Misiones. El
recorrido de la ruta de
las Misiones Jesuíticas
y el reencuentro de
los loretanos con los
pueblos de origen
guaraní-jesuítico forman
parte de los procesos de
activación de memoria y
patrimonialización locales.
[2009]

Colección Abel Fleita



Corpus. Puerta de
Sagrario. Misiones
Jesuíticas. S. XVIII.
Altar de la familia
Chapay. Foto
Ronald Isler.

Colección NEDIM.



Inmaculada
Concepción. Misiones
Jesuíticas. S. XVIII.
Altar de la Familia
Quiñonez. Foto
Ronald Isler.
Colección NEDIM.



Capilla de la Cruz de los Milagros.
Familia Fariña. [2018]
Colección NEDIM.



Cruz de los Milagros. Capilla Familia Fariña. [2018]
Colección NEDIM.



**San Lorenzo. Talla guaraní-jesuítica. Altar
de la Familia Rolón-Centurión. [2018]**

Colección NEDIM.

**San Baltazar. Talla guaraní-jesuítica. Altar
de la Familia Rolón-Centurión. [2018]**

Colección NEDIM.



**Mural Tres
Fundaciones I.
1610 Guayrá.
Fernando Calzoni
y Julia Kuzysyn.
2017. Paseo
Fundacional. [2018]
Colección NEDIM.**



**Mural Tres
Fundaciones II.
1632 Yabebiry.
Fernando Calzoni
y Julia Kuzysyn.
2017. Paseo
Fundacional. [2018]
Colección NEDIM.**



Mural Tres
Fundaciones III. 1817
Yatebú. Fernando
Calzoni y Julia
Kuzysyn. 2017. Paseo
Fundacional. [2018]
Colección NEDIM.



Placa recordatoria
obsequiada por
el Municipio de
Candelaria, Misiones,
en los 200 años
de Loreto. Paseo
Fundacional. 2017. El
presente simboliza
el reencuentro entre
pueblos de origen
guaraní-jesuitico. [2018]
Colección NEDIM.



Mural “Loreto el Portal del Iberá”.
Alejandro Pizarro. 2017. Paseo
Fundacional. [2018]
Colección NEDIM.





Casa-museo. Familia Guayaré. [2017]
Colección Irma Gamarra





**Paisaje típico de las calles de
Loreto. Esquina Casa Familia
Portela. [2017]**

Colección Irma Gamarra



**Formación de gauchos en evento
hípico. [2017]**

Colección Irma Gamarra





**Germán Toñáñez. Joven bandoneonista.
Uno de los talentos que se forma en la
Escuela de Música Municipal. [2017]**
Colección Irma Gamarra



Guías y baqueanos en canoa a motor. [2017]
Colección Irma Gamarra



Camalote. Esteros del Iberá. [2017]
Colección Irma Gamarra



Carpintero silvestre. Esteros del Iberá. [2017]

Colección Irma Gamarra





**Espátula Rosada. Estancia
San Juan Poriahu. Iberá. [2017]**

Colección Irma Gamarra

**Yacaré negro. Estancia San Juan
Poriahu. Iberá. [2017]**
Colección Irma Gamarra





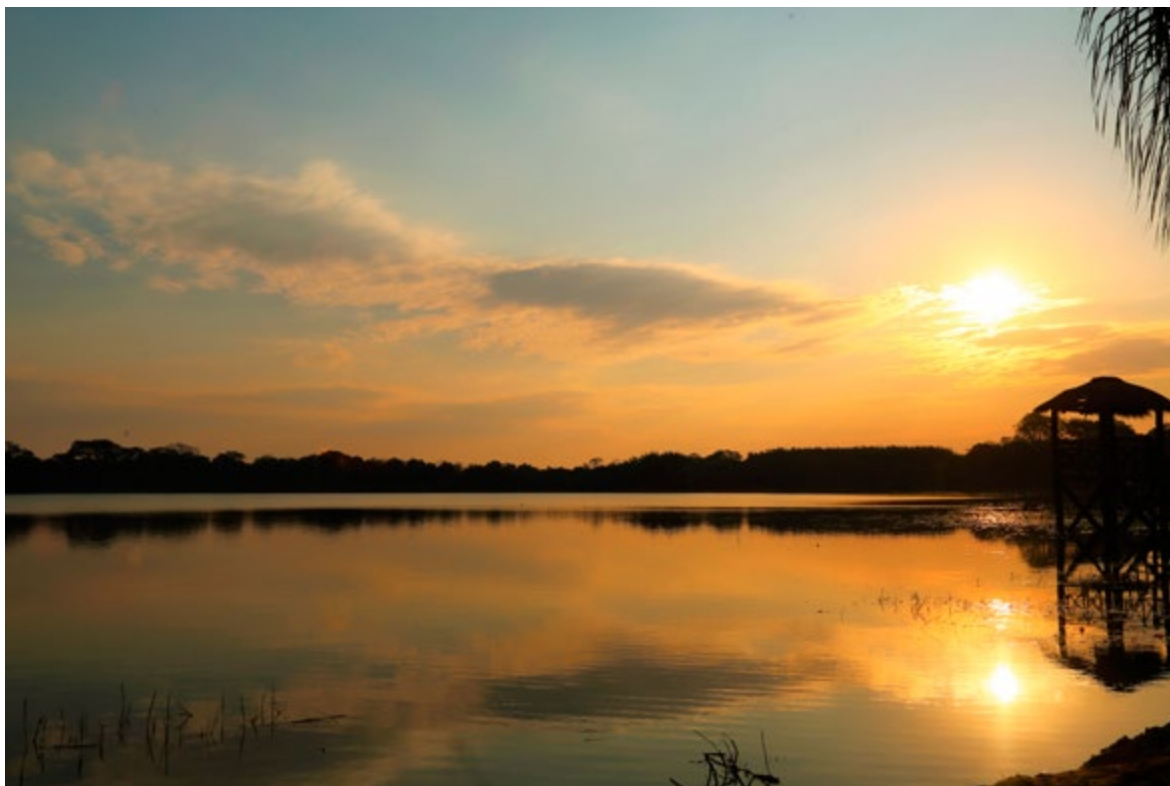
Carpinchos. Estancia San Juan
Poriahu. Iberá. [2017]
Colección Irma Gamarra

**Ciervo de los pantanos. Estancia
San Juan Poriahu. Iberá. [2017]**

Colección Irma Gamarra



**Atardecer en el Balneario
Municipal.** [2017]
Colección Irma Gamarra



Este libro se terminó de imprimir en el Instituto de
Investigaciones Geohistóricas de CONICET/UNNE, en
Resistencia, Chaco, Argentina - Febrero de 2018.

Este libro describe la formación histórica, cultural y geográfica de la localidad de Loreto, situada en el departamento de San Miguel, provincia de Corrientes, Argentina. Esta comunidad fue fundada por los guaraníes, protagonistas de uno de los últimos éxodos de las Misiones Jesuíticas, durante el periodo postjesuítico, hacia el año 1817.

Los textos aquí reunidos ofrecen una lectura interdisciplinar sobre las continuidades y transformaciones de la forma de vida de este pueblo guaraní-misionero en la zona de los Esteros del Iberá. A su vez, los escritos reflexionan en torno a las derivas del mestizaje de esta población con la criolla correntina. Entre los escritos se destacan aportes sobre las escrituras pioneras de los antecedentes históricos de la comunidad; la emergencia y función del periodismo cultural local; las formas de religiosidad; los procesos activación de memoria y de patrimonialización locales desarrollados en los años próximos al Bicentenario fundacional celebrado en 2017; y un estudio sobre el paisaje de lagunas y esteros característico de la localidad.

La publicación se completa con un catálogo fotográfico que visualiza desde diversas miradas diferentes dimensiones del patrimonio cultural y natural loretano.



I I G H I

ISBN 978-987-4450-01-2



9 789874 450012